

PERCORSI DI ETICA

SAGGI

I9

*Direttore*

Luigi ALICI

Università degli Studi di Macerata

*Comitato scientifico*

FRANCESCO BOTTURI

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO

Università degli Studi di Macerata

Antonio DA RE

Università degli Studi di Padova

Carla DANANI

Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS

Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE

Institut Catholique de Paris

FRANCESCO MIANO

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI

Università degli Studi di Macerata

Enrico PEROLI

Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Warren REICH

Georgetown University of Washington

John RIST

University of Toronto

Maria Teresa RUSSO

Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER

Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

*Segretaria di redazione*

Silvia PIEROSARA

Università degli Studi di Macerata

## PERCORSI DI ETICA

SAGGI

La Collana presenta percorsi di riflessione che attraversano le frontiere — antiche e nuove — dell’etica, analizzando questioni emergenti all’incrocio fra filosofia e vita, e cercando di coniugare, in prospettiva interdisciplinare, il lessico della responsabilità, le forme della reciprocità e le ragioni del bene.

La Collana si articola in due sezioni: la prima (“Saggi”) ospita studi monografici come risultato di ricerche personali; la seconda (“Colloqui”) raccoglie dialoghi a più voci, costruiti a partire da un progetto organico, verificato e condiviso nell’ambito di seminari e gruppi di discussione.

La ricerca di una coerenza di fondo fra i nuclei tematici presi in esame e il metodo dialogico della loro elaborazione fa della Collana un prezioso strumento critico, in grado di alimentare il dibattito etico contemporaneo alla luce di istanze fondamentali di cura e promozione dell’umano.

I volumi della collana sono sottoposti a *double blind peer review*.



# Le sfide dell'ospitalità

Identità, alterità e pluralismo culturale

*a cura di*

Luca Ghisleri  
Iolanda Poma

*Presentazione di*  
Mons. Marco Arnolfo

*Premessa di*  
Alfonsina Zanatta

*Contributi di*  
Valerio Agliotti, Giovanni Ferretti, Luca Ghisleri  
Giulia Magliola, Roberto Mazzola, Andrea Mercandino  
Luca Michelon, Maurizio Pagano, Donatella Pagliacci  
Iolanda Poma, Roberto Repole, Francesco Spina  
Martina Vialardi





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-XXXX-X

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2020

# Indice

- 9 Presentazione  
*Mons. Marco Arnolfo*
- 11 Premessa  
*Alfonsina Zanatta*
- 15 Introduzione  
*Luca Ghisleri, Iolanda Poma*

## Parte I

### **Identità e pluralismo culturale**

- 27 Identità cristiana e pluralismo culturale  
*Giovanni Ferretti*
- 37 Esperienza religiosa e identità cristiana a confronto con il pluralismo  
*Maurizio Pagano*
- 49 Identità e pluralismo culturale. Dalla coordinazione all'ospitalità  
*Iolanda Poma*
- 57 Dialogo, verità, alterità  
*Luca Ghisleri*

## Parte II

### **Tra alterità e ospitalità**

- 67 L'impossibile comunità. Maurice Blanchot e lo spazio del neutro  
*Valerio Agliotti*
- 75 Il volto dell'altro e la paradossale forza dei fragili nel pensiero di Emmanuel Levinas  
*Giulia Magliola*

- 83    La questione dell'ospitalità nel pensiero di Simone Weil  
*Andrea Mercandino, Luca Michelon*
- 95    In presenza di colui che verrà. Discernimento mistico e accoglienza dell'altro in Michel de Certeau  
*Francesco Spina*
- 103    La compassione per un'etica dell'umanità possibile  
*Martina Vialardi*

Parte III

**L'ospitalità e le sue sfide**

- 113    Tra sguardi. Oltre la nudità del volto dell'altro  
*Donatella Pagliacci*
- 127    Il dono dell'ospitalità  
*Roberto Repole*
- 141    Anche le norme si spostano. Ospitalità e inospitalità dei sistemi giuridici  
*Roberto Mazzola*



## Presentazione

MONS. MARCO ARNOLFO\*

Vivere gli anni dell'università come grande e prezioso tempo di crescita e di maturazione dell'identità e della coscienza, dello sguardo sul mondo e della costruzione dei legami, della scoperta del proprio posto nella società e nella comunità degli uomini. E farlo oggi, attraversando questi giorni difficili ma anche gravidi di futuro, carichi di incontri con fratelli venuti da lontano.

È in questo orizzonte che si muove la Pastorale universitaria della Diocesi di Vercelli, sviluppando percorsi avviati da lungo tempo e ricchi di esperienze nel mondo accademico e nel territorio. Le pagine che seguono, affidate alla cura attenta e sapiente di due stimati docenti di filosofia nell'ateneo del Piemonte Orientale, sono una splendida testimonianza di questi scenari formativi, e al tempo stesso dilatano e approfondiscono sguardi e tematiche particolarmente pregnanti per il nostro tempo, intrecciando i contributi di docenti e allievi intorno alle categorie cruciali dell'alterità e dell'ospitalità.

Pastorale degli universitari e pastorale universitaria si coniugano qui in modo magistrale, offrendo la dimensione dell'accoglienza sia come valore di orientamento e discernimento nella formazione giovanile, sia come via di evangelizzazione della cultura. Da segnalare l'apporto convergente di diverse posizioni disciplinari: oltre alla filosofia, che costituisce l'asse portante della ricerca, sono qui presentati approcci teologici e giuridici, attraverso il coinvolgimento di eminenti personalità di respiro ben più ampio degli stretti confini locali.

Ne è sgorgato un testo ricco e illuminante, per il quale esprimo gratitudine e apprezzamento sincero a chi l'ha ideato, portando a compimento un desiderio condiviso da molti, e in particolare dai giovani dottori in filosofia che hanno così potuto offrire a più persone il frutto del loro studio e della loro formazione.

Auspico che tanti possano attingere alla lucidità e alla freschezza di queste pagine, che sono insieme coronamento di un percorso e appello a nuovi inizi, nella fiducia della bellezza dell'incontro e della costruzione condivisa di futuro per ogni fratello.

\* Arcivescovo di Vercelli.



## Premessa

ALFONSINA ZANATTA\*

È impossibile limitare o definire i confini semantici di una parola come “ospitalità”, soprattutto in questi ultimi anni, in cui il vivere insieme pare essere messo alla prova dall’arrivo di nuovi fratelli e dalla narrazione mediatica di questi arrivi. Il fenomeno migratorio ha finito per rivestire uno spazio di attenzione rilevante, paradigmatico, cruciale. La categoria culturale della migrazione è oggi di primaria importanza e se, da un lato, è ingigantita e strumentalizzata, dall’altro rappresenta una dinamica mondiale e antropologica da affrontare, insieme, con lucidità e profezia. Se dunque si vuole attraversare con responsabilità questo tempo, l’incrocio con la tematica dell’ospitalità è doveroso e necessario. Dell’atteggiamento ospitale queste pagine intendono mostrare soprattutto la ricchezza, la bellezza, le potenzialità educative e formative, in modo speciale per i giovani universitari.

Il volume *Le sfide dell’ospitalità* si pone a conclusione di uno degli itinerari di *Volti a Mamre*, il Progetto della Pastorale universitaria della Diocesi di Vercelli che, nell’elaborazione di proposte formative e di ricerca sul dialogo tra le culture, si è avvalso del prezioso contributo dell’Università. Sviluppando infatti una collaborazione ormai consolidata con il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Piemonte Orientale, in modo particolare per iniziative legate allo scambio culturale e linguistico, l’Ufficio di Pastorale universitaria ha avviato recentemente alcuni itinerari tematici e disciplinari per tutti coloro che, in appuntamenti settimanali, desiderano conoscere e approfondire argomenti di estrema attualità, tanto delicati quanto centrali per la vita comunitaria, quali i diritti e la discriminazione, l’apertura all’altro e l’ospitalità, gli scenari di politica internazionale con le loro ripercussioni sulla cultura locale. Insieme a tali iniziative, valide anche per l’assegnazione di crediti per gli studenti universitari e per l’aggiornamento di varie categorie professionali, ci si è dedicati ad attività pratiche ed espressive, in un’ottica di inclusione e dialogo tra giovani di diversa provenienza culturale, sociale e linguistica. Tra queste, laboratori teatrali e workshop con recupero di vecchie sedie in legno e successive applicazioni di xilografie.

\* Delegata vescovile per la Pastorale universitaria della Diocesi di Vercelli.

L'impostazione è in linea con gli intenti educativi sinergici degli ultimi decenni, e in modo particolare con il Manifesto per l'Università del maggio 2019, in cui Università e Chiesa italiana si sono impegnate a essere protagoniste e alleate nell'affrontare le nuove sfide formative e culturali, insistendo tra l'altro su un'idea di Università come comunità di studio, di ricerca e di vita e sulla rinnovata necessità di promuovere una cultura del dialogo e della libertà.

*Volti a Mamre*. Questo il titolo del Progetto, carico di significati e rimandi, alcuni dei quali possono introdurre la lettura delle pagine che seguono.

Mamre è una località nel sud della Palestina, vicinissima a Hebron. Di essa si parla nel libro della Genesi, in particolare al capitolo 18: alle querce di Mamre siede Abramo quando, nell'ora più calda del giorno, gli si presentano dinanzi tre personaggi misteriosi, tre viandanti, tre stranieri. Abramo li accoglie con le più fini attenzioni dell'ospitalità, e da loro riceve l'annuncio della nascita del figlio Isacco. È una tappa fondamentale per la storia del popolo di Israele, per la storia della salvezza. Oltre che per i cristiani, la figura di Abramo è sacra anche per gli ebrei e per i musulmani: il respiro e la promessa dei testi a lui legati sono universali per gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi e i primi versetti del capitolo 18 sono diventati cifra dell'ospitalità verso lo straniero.

È noto come l'episodio custodisca anche altri e altissimi significati teologici, tra i quali l'incontro con Dio e la sua manifestazione trinitaria, tanto da divenire spunto e modello iconografico. Ma anche senza sporgerci in interpretazioni esegetiche e teologiche, Mamre resta il simbolo dell'ospitalità, dell'incontro con lo straniero e dell'incontro con Dio. *Volti a Mamre* vuol dunque rimandare ai "volti" che dicono l'essenza delle nostre persone, agli incontri personali che si fanno all'insegna della fiducia e dell'ospitalità, ma vuol anche dire "volti", rivolti, orientati a questi valori, nella convinzione che l'apertura all'altro è al tempo stesso acquisizione di una nuova identità, profonda, arricchita, perché non c'è "io" senza relazione, non c'è "io" senza "tu" da cui nascere e a cui rivolgersi, con cui gustare l'esistenza.

Tutto questo ci sembra particolarmente formativo, educativo — nella dimensione umana che è al tempo stesso evangelica — anche per le nuove generazioni e anche, e soprattutto, oggi, nel tempo che stiamo attraversando.

Come responsabile nella formazione dei giovani universitari ritengo centrale tale prospettiva, che costituisce un'asse imprescindibile nella crescita globale e integrale della persona: ogni autentica e sana apertura alla vita e ogni costruzione di futuro passa per l'apertura all'altro, per la trascendenza, per il superamento dell'esclusiva concentrazione su se stessi. Solo nella relazione, nella capacità di far posto all'altro, di lasciarsi coinvolgere e di volgersi all'altro, c'è speranza e fecondità. Se questo vale nella maturazione

e nella storia personale di ciascuno, è perché la fonte e la meta dimorano nella Vita stessa, Appello all'esistenza, Appello all'amore.

Seppur senza dichiarazioni identitarie e confessionali, il cammino proposto, oltre che essere biblico ed evangelico, è eminentemente cristico. Come poi questo si carichi di significati e di conseguenze nella cultura e nella società attuali è evidente; le applicazioni nel tempo che l'Italia e il mondo intero stanno attraversando sono molteplici e doverose. Si colloca qui la scelta di offrire agli universitari proposte di aggregazione, di volontariato, di stage, molte delle quali nell'ambito dell'accoglienza, in grande sinergia con le realtà locali.

Il seminario filosofico *Tra alterità e ospitalità* si è tenuto all'interno di questo scenario e si è strutturato sugli interventi di giovani laureati in filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Piemonte Orientale, sotto la supervisione e il coordinamento dei professori Luca Ghisleri e Iolanda Poma, docenti di filosofia presso il Dipartimento. Secondo lo stile di *Volte a Mamre*, la proposta è sempre stata aperta a tutti, nel tentativo anche di unire diversi contesti e approcci. Agli appuntamenti hanno partecipato in molti, anche non filosofi in senso stretto; tra l'altro, al termine di questi incontri un operatore dell'accoglienza nel territorio ha offerto la propria testimonianza intorno ai contenuti esposti, aprendo nuove riflessioni sull'applicabilità e sulla "tenuta" del pensiero teorico nella pratica dell'ospitalità.

Il seminario è stato preceduto e concluso da importanti approfondimenti sul tema, che nel volume trovano spazio, rendendo maggiormente solida e convincente l'offerta culturale. A tutti coloro che hanno contribuito, con gratuità e semplicità, alla realizzazione di questo stimolante cammino, sono rivolti una sincera gratitudine e un sentito apprezzamento che, abbiamo fiducia, saranno confermati da chi si accinge a leggere le pagine seguenti.



## Introduzione\*

LUCA GHISLERI\*\*, IOLANDA POMA\*\*

1. Questo volume è da intendersi come il resoconto di un lungo percorso iniziato il 3 ottobre del 2017 con una lezione–conferenza all'interno dell'iniziativa della Pastorale universitaria della Diocesi di Vercelli, in collaborazione con l'Università del Piemonte Orientale, intitolata “Festa dei Popoli” e rivolta alle classi degli istituti superiori sul tema *Riflessioni plurali su culture, alterità, percorsi di integrazione*: un incontro a quattro voci, con tagli differenti a seconda della competenza dei relatori, a partire dalle diverse prospettive della filosofia morale, della filosofia teoretica, della filosofia politica e della storia delle dottrine politiche. L'incontro è stato poi replicato in più occasioni, sia con classi di liceo sia con il Centro di Accoglienza Straordinaria di Vercelli per i giovani del Servizio civile e per i volontari nell'area dell'accoglienza.

A confermare l'importanza del tema e la sua indiscussa centralità per la filosofia, molti dei discorsi affrontati sono confluiti in un successivo percorso di approfondimento, in forma di incontri con filosofi e teologi, a maggio del 2018, i cui interventi costituiscono la prima parte del presente volume intitolata *Identità e pluralismo culturale*.

Quindi ha preso sempre più consistenza l'occasione di pensare insieme la sfida che l'esperienza dell'incontro con l'altro rappresenta e che, al di là della cronaca dell'emergenza, lascia intravedere l'arricchimento che può provenire dal fare spazio, dall'accogliere l'altro, lo straniero, l'ospite. È una sfida per il pensiero, perché l'incontro con l'altro è sicuramente un evento più complesso e più impegnativo del semplice rapporto di accostamento (che può farsi opposizione) tra Io–Altro: l'incontro con l'altro è un gioco che tira dentro i soggetti in gioco, e che impedisce di restare semplici spettatori. L'altro ci si presenta in una ricca pluralità di figure: lo straniero, l'estraneo, il diverso, l'esterno, ma anche il familiare, il proprio, il simile, l'intimo, in cui è pure innegabile un'esperienza d'alterità. Nella dinamica esperienza dell'incontro dell'io e dell'altro la “e” non ha quindi valore disgiuntivo,

\* Il presente testo — come, del resto, il coordinamento scientifico delle diverse tappe del percorso in esso descritte — è frutto del comune lavoro dei due curatori, che hanno pensato e agito secondo un inevitabile stile di ospitalità reciproca. È opportuno comunque richiamare che Iolanda Poma è autrice dei paragrafi 1 e 3, mentre Luca Ghisleri è autore dei paragrafi 2 e 4.

\*\* Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”.

ma indica piuttosto la paradossale compresenza dei termini: straniero e familiare, estraneo e proprio, diverso e simile, esterno e intimo.

Il tema del rapporto con l'altro si dimostra impermeabile a un approccio che intenda parlare *dell'io* e *dell'altro*, con riflessioni *sulla* loro relazione, perché la correlazione dell'io e dell'altro è semmai l'esperienza *da* cui partire, in cui ci troviamo già da sempre. L'esperienza dell'incontro con l'altro non è ciò su cui si parla, perché ci siamo già da sempre dentro. È un'esperienza che si dà, che *av-viene*. E a partire da ciò che si dà, si tratta quindi di capire cosa succeda *tra* i termini in relazione. In questo "tra", in questo inframezzo, che separa ma che anche mette in relazione, può darsi l'esperienza dell'ospitalità e dell'accoglienza.

Ci è dunque sembrato giusto approfondire i temi dell'alterità e dell'ospitalità in uno dei percorsi, quello filosofico, del progetto di *Volte a Mamre*, con un ciclo di seminari che si sono svolti mensilmente tra novembre 2018 e maggio 2019, e che sono stati condotti da nostri allievi: tesisti, laureati o dottori di ricerca, che hanno guidato un gruppo molto partecipato di discussione, con cui si è affrontato il tema dell'alterità e dell'ospitalità, come titola la seconda parte del volume che ne raccoglie i contributi. Nel corso degli incontri i giovani studiosi hanno interrogato i loro autori di riferimento, che hanno rappresentato altrettante "sfide" per il pensiero, in un ricco percorso di riflessione comune: Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas, Simone Weil, Michel de Certeau, e un incontro più tematico sul concetto di compassione nell'approccio di molta parte della filosofia.

Il percorso è quindi approdato a una giornata di Convegno su "Le sfide dell'ospitalità", che si è tenuto il 23 maggio 2019 e le cui relazioni costituiscono i contributi della terza parte del presente volume, intitolata *L'ospitalità e le sue sfide*, in cui il tema dell'ospitalità è stato interrogato da una prospettiva filosofica, teologica e giuridica.

In quell'occasione è stato possibile raccogliere i frutti dell'itinerario compiuto. Un innegabile effetto dell'ospitalità che abbiamo riconosciuto è che, nel parlare dell'ospitalità e dell'accoglienza, ci siamo trovati noi stessi a ospitare e ad accogliere. Il percorso intrapreso è stato un incontro continuo, a più voci, in cui gli interlocutori — con la loro diversa formazione, con i loro vissuti, con le loro diverse età — hanno rappresentato di per sé una ricchezza. Una condizione per ospitare è quella di uscire dal proprio recinto protetto, dal proprio plasma sociale e culturale, perché solo così si può incontrare, e si può scoprire che tutto ci interessa: c'è tanto da imparare, quale che sia la posizione che si occupa e da qualsiasi parte provenga lo scambio.

Il presente volume ha quindi una sua storia, con una lunga gestazione: per questo è inappropriato dire che con questa pubblicazione si concluda un percorso, perché, come avviene per ogni gestazione, l'evento conclusivo



è una nascita. Questo percorso ci ha insegnato la necessaria e continua riapertura e rinascita della riflessione e dell'esistenza, nel momento in cui ci si riconosca abitati dall'alterità.

2. Richiamando ora, in modo più dettagliato, le linee principali dei contenuti proposti, si può dire che la *Parte prima* del volume inizia con il contributo di *Giovanni Ferretti*, il quale — dopo aver analizzato tre istruttive « letture dell'attuale situazione di pluralismo » (ovvero quelle proposte da P. Sloterdijk, U. Beck e Z. Bauman) — offre « alcuni contributi di carattere filosofico e teologico » per la costruzione di una ormai sempre più necessaria « cultura del dialogo e dell'incontro ». In riferimento a ciò egli richiama la filosofia personalistica ed ermeneutica di Luigi Pareyson per il quale la verità umana nel suo essenziale rapporto all'essere trascendente si manifesta in forme differenti nelle diverse persone e culture che — proprio per la loro diversità e insieme per il loro legame con la verità — sono abitate da una medesima dignità e sono spinte al dialogo che, senza implicare la rinuncia alla propria identità culturale e religiosa (sottesa a ciascuna personale interpretazione della verità), apre alla relazione con le altre posizioni in vista del chiarimento e dell'arricchimento reciproci. Riguardo infine alle “risorse della teologia cristiana” — anche sulla scia di richiami puntuali ai documenti del Concilio Vaticano II, ripresi dall'attuale papa — l'autore evidenzia come l'identità cristiana vada intesa come “identità ospitale e comunicativa” e, in rapporto a ciò, egli fa riferimento alla « visione universalistica dell'unico Dio », che è padre di tutti gli uomini e che tutti vuole salvare. Egli richiama anche la « visione positiva della pluralità e della diversità » che è fondata non solo sulla dottrina della creazione ma anche sul “mistero trinitario” di Dio, di un Dio cioè che non solo crea tutti gli uomini a propria immagine e somiglianza ma che, essendo abitato essenzialmente dalla relazione, è anche all'origine della relazione tra le persone e le culture ed è la fonte di quella ospitalità reciproca che pare essere il nome più fecondo per vivere consapevolmente l'attuale “situazione di pluralismo globalizzato”.

Segue poi il contributo di Maurizio Pagano che richiama anzitutto le principali caratteristiche della globalizzazione, la quale ha provocato — anche in rapporto alla crisi finanziaria del 2007 — « l'aumento della povertà e delle diseguaglianze » e ha diffuso sempre più (mediante la rivoluzione della tecnologia informatica) il modello dell'“individuo consumatore”, atomo antropologico dalle appartenenze “liquide” e multiple. L'autore si sofferma poi sulla “tendenza alla riduzione” in atto da diverso tempo, che porta al logorarsi di ogni principio teorico e pratico considerati relativi o ingannevoli e che configura un contesto in cui la concezione tradizionale della “trascendenza separata” è posta fortemente in discussione, ma in cui però — alla

luce delle esperienze fondamentali di autotrascendimento che connotano l'uomo — appare discutibile anche « la concezione di un'immanenza chiusa in se stessa ». Proprio in riferimento al nesso di immanenza e trascendenza Pagano considera quindi le questioni connesse al confronto interreligioso e — dopo essersi soffermato sulle posizioni ancora eurocentriche sottese al pluralismo di Hick e all'ermeneutica di Gadamer — egli considera infine, secondo un approccio ermeneutico interculturale, l'istruttivo confronto tra cristianesimo e buddhismo, nella consapevolezza che tale confronto possa offrire notevoli spunti per « un ripensamento di temi centrali dell'esperienza religiosa e dell'identità cristiana ». Richiamando gli autori della scuola di Kyoto, egli analizza soprattutto l'opera di Nishitani Keiji, che propone una concezione della religione come strettamente connessa con la nostra vita e anche con il male che la attanaglia e che sottolinea l'importanza del nulla concepito come “vacuità” in cui si sperimenta la libertà da ogni attaccamento e l'apertura a relazioni gratuite con gli altri. Tale concezione della religione, nonostante le differenze con il cristianesimo (in particolare a proposito della concezione impersonale della divinità), può entrare per Pagano in fecondo rapporto con esso soprattutto a riguardo del « tema della *kenosi* e della sofferenza di Dio » e degli stessi « temi cristiani della Trinità e dello Spirito ».

Nel contributo seguente *Iolanda Poma* mostra anzitutto che l'identità, compresa fino in fondo, non porta alla esclusione dell'altro ma alla relazione con lui, dal momento che — se dello straniero “sappiamo ben poco” — allo stesso modo « neanche di noi stessi possiamo dire molto », proprio perché « già in noi facciamo esperienza di un'intima estraneità ». In questa luce l'autrice articola il rapporto tra l'estraneità interiore e l'apertura al confronto con gli stranieri e le altre culture, evidenziando la necessità di evitare gli estremi opposti costituiti dall'“isteria identitaria” e dal “culto dell'erranza”. Poma propone anche — sulla scia di Ricoeur — l'esigenza di riconoscere la “similitudine umana”, che — nutrita dell'alterità — si declina « nella forma delicata dell'analogia e non in quella mortificante dell'omologia » (avente come sfondo la “piatta identità”) e che va considerata anche in rapporto alla “fragilità e alla sofferenza”, intese quali istanze comuni a tutti gli uomini. L'autrice delinea poi istruttivamente l'ospitalità anche in rapporto alla dimensione dello spazio e dell'“abitare insieme”, dal momento che risulta impossibile « l'appropriazione definitiva di un luogo proprio » (come lo è, del resto, l'appropriazione definitiva di sé), e termina la sua analisi evidenziando il “bisogno umano di radicamento”. Inteso come « esigenza propria di tutti gli individui e costitutiva di ogni identità », il radicamento indica « il processo dinamico attraverso cui ogni persona forma se stessa », aprendosi in modi plurali al suo concreto ambiente di vita. Sulla scia di Simone Weil, un tale radicamento va concepito per Poma come ciò

che ci consente non solo di stare meramente gli uni accanto agli altri, ma anche di accoglierci reciprocamente, in base a una accoglienza che si radica, in ultima istanza, nella comune “esigenza di bene” costituente quel centro rispetto al quale “siamo tutti equidistanti”.

La Parte prima si conclude con il contributo di *Luca Ghisleri* che si sofferma sulla « essenzialità del dialogo tra le culture » e sulle « condizioni del suo adeguato svolgimento » all’interno dell’odierno contesto di globalizzazione multiculturale. In riferimento alla filosofia ermeneutica e in relazione soprattutto al pensiero del già richiamato Luigi Pareyson, l’autore analizza le due nozioni di verità e di alterità, considerate quali condizioni imprescindibili del dialogo. Da un lato, la verità è concepita non come un oggetto di cui poter disporre ma come l’origine inoggettivabile e la fonte inesauribile di infinite prospettive su di sé, nelle quali si radicano le interpretazioni mediante le quali la persona entra in relazione con essa. Dall’altro lato, l’alterità risiede proprio nella pluralità delle prospettive sulla verità, nel senso che la verità si manifesta storicamente in infinite interpretazioni, tutte legittime nella loro differenza e, del resto, tutte unite fra di loro per il radicamento nella verità che le accomuna. In quest’ottica Ghisleri mostra che il dialogo non implica « la rinuncia alla propria identità » nella dimensione in cui quest’ultima è abitata « essenzialmente dal riconoscimento dell’alterità », dal momento che « più mi apro agli altri più comprendo me stesso », nel senso che l’infinito in forma finita che abita la mia prospettiva personale si dischiude nella sua inesauribile profondità solo nella relazione e nel confronto con le altre prospettive sulla verità. Da qui discendono, da un lato, le critiche alle concezioni unilaterali del dogmatismo e del relativismo e la centralità del pluralismo fondato ontologicamente e, dall’altro lato, l’importanza della religione — in particolare quella della rivelazione biblica — che, nel suo essere originariamente rapporto con l’Altro che libera e accoglie, non può che rendere possibile l’esperienza liberante dell’ospitalità e dell’accoglienza. Chiudono il contributo alcune suggestioni critiche relative alla modalità (anche problematica) di attuazione concreta delle indicazioni proposte.

3. La Parte seconda del volume si apre con il contributo di Valerio Agliotti in cui si è raccolta la sfida del pensiero di Maurice Blanchot sul Neutro in relazione al problema dell’Altro. Le caratteristiche di sospensione, impersonalità ed esteriorità, proprie del Neutro, si ergono a proteggere altro e medesimo da una reciproca e indebita assimilazione. Blanchot propone un rapporto neutro, che avvicini nella distanza e ponga il contatto nell’interruzione. Nella relazione a distanza, epurata da logiche gerarchiche e di potere, esemplarmente incarnata nello spazio che si profila tra scrittore e

lettore, è da pensare una comunità impossibile: ossia quella che non miri all'identificazione, ma preservi la differenza.

Il contributo di Giulia Magliola si sofferma sulla figura dell'alterità nel pensiero di Emmanuel Levinas, nei suoi caratteri di absolutezza e di eccellenza, che paradossalmente non si associano alla potenza e alla forza, ma alla fragilità, che ci convoca alla responsabilità. È una provocazione per il pensiero, abituato ad associare la responsabilità a un'indiscussa padronanza del soggetto, che si fa carico e risponde dell'altro e del mondo. Nella proposta etica di Levinas, invece, con la forza della sua fragilità, l'appello dell'altro costituisce l'obbligo — insostenibile, ma necessario — per nascere come soggetto autentico: fragile e responsabile.

I contributi di Andrea Mercandino e di Luca Michelon indagano il tema dell'ospitalità nel pensiero di Simone Weil. Dal saggio weiliano *Stiamo lottando per la giustizia?* Mercandino ricava un'idea di accoglienza resa autentica nella logica del consenso, che annulla la disimmersione tra i soggetti per porre le basi di un'autentica giustizia sociale, libera dalle dinamiche di potere e aperta all'amore. *L'Iliade, o il poema della forza* è invece il saggio weiliano intorno a cui ruota il contributo di Michelon: perfetta rappresentazione della condizione umana, allora e sempre dilaniata dalla violenza dei rapporti e infine dal dominio incontrastato della forza. Il riconoscimento di questo comune destino umano e la ferma intenzione di non rispettare l'imperio della forza può aprire la comunità umana alla giustizia e all'amore.

Francesco Spina affronta il tema dell'accoglienza dell'Altro, intessendo un fitto dialogo tra l'approccio storico di Michel de Certeau e l'ermeneutica di Claude Romano sul carattere di evento che emerge dal racconto dell'incontro fra il mistico seicentesco Jean-Joseph Surin e un giovane "illetterato illuminato". La questione dell'"Altro che viene", interrogata dalle prospettive ontologico-fenomenologica ed ermeneutica, raggiunge la profondità del suo significato nella risposta etica, come disponibilità radicale, di apertura e di accoglienza, in grado di rimettere in discussione molte categorie del pensiero filosofico.

Il sentimento della compassione viene individuato da Martina Vialardi come fondamento di un'etica dell'intersoggettività. Nella compassione s'infrange il rapporto dicotomico tra il sé e l'altro, come si evince dal percorso filosofico che, da Aristotele, Rousseau, Kant e Schopenhauer, arriva fino alla fenomenologia novecentesca (Scheler, Levinas, Derrida). Nell'itinerario prospettato si configurerà un movimento che, da posizioni improntate al processo analogico, e quindi a partire dall'esperienza dell'io, passerà a posizioni incentrate sulla precedenza dell'altro, ma per tornare — a un livello di consapevolezza reso più sensibile dalla realtà effettiva dell'incontro — a una nuova forma di analogia, attestante la condivisa appartenenza alla vita nella sua creaturalità.

Se volessimo trovare un elemento ricorrente nei diversi contributi di questa Parte seconda, ve n'è sicuramente uno negativo, contro cui e in risposta al quale prende forma il gesto virtuoso dell'ospitalità. Questo termine è quello di "forza", pervasivo entro tutte le forme di rapporto con l'altro, in termini di potere, d'identificazione e di assimilazione, subdolamente presente anche in forme accidenti di relazione. Talmente diffusa è la forza da fare sembrare velleitario e irrealizzabile il poter rispondere all'altro: la risposta sembra impossibile, ma è al contempo necessaria, e per questo essa appare sempre un po' paradossale, nella forma del consenso (uguale nella asimmetria), della responsabilità (fragile), della comunità (impossibile). Questo interessa la questione etica nella sua interezza. Il termine invece positivo che ritorna nei contributi, in grado di specificare il tipo di esperienza in cui consiste l'incontro effettivo con l'altro, è il termine "evento": unico, eccezionale e imprevedibile, ma anche sempre effettivo e concreto.

4. Infine la Parte terza inizia con il contributo filosofico di Donatella Pagliacci che evidenzia l'importanza antropologica dello sguardo, a cui è sottesa la duplice esperienza del guardare attivamente "il mondo circostante" e del divenire passivamente «oggetti dello sguardo di altri». Articolando il rapporto tra questi due aspetti, l'autrice analizza anzitutto la modalità attraverso cui, mediante lo sguardo, è possibile «vivere l'esperienza del riconoscimento della nostra dignità» e in proposito ricorda, da un lato, che Dio — vedendo che le cose da lui create erano "molto buone" — le riconosce e le approva in un "primo sguardo" di conferma ontologica per loro essenziale. Dall'altro lato, Pagliacci richiama la relazione fondamentale intercorrente tra una donna, che guardando il proprio figlio appena nato si scopre trasformata in madre, e il figlio stesso, che guardando la madre che si prende cura di lui impara «il modo di stare al mondo». Pagliacci si sofferma poi sul "versante negativo" attraverso cui possiamo guardare un'altra persona ovvero sui casi in cui facciamo sentire l'altro «un semplice oggetto da utilizzare a nostro piacimento» e fa riferimento anche alla "situazione-limite" della malattia, in cui il sofferente nella sua fragilità «implora con lo sguardo il soccorso degli altri» o — temendo di "essere irriconoscibile" — si vuole sottrarre alla loro vista, ma in cui del resto lo sguardo degli altri si può tradurre anche in gesti violenti e sprezzanti perché «svilisce e umilia il sofferente impedendogli di risollevarsi». Da ultimo, Pagliacci mostra come, in forza dell'"apertura interiore all'alterità", sia possibile aprirsi alla compassione — intesa come il "vedere" le condizioni di "sofferenza insopportabile e ingiusta" in cui vivono altri esseri umani — e dischiudere il riconoscimento della loro stessa alterità e dignità e insieme l'impegno etico della responsabilità per il loro riscatto.

Segue poi il contributo, svolto secondo una prospettiva teologica cristiana, di Roberto Repole che mostra come — in forza della resurrezione di Cristo e del dono del suo spirito e in rapporto a quanto narrato negli Atti degli apostoli e, del resto, ribadito in tempi più recenti dai documenti del Concilio Vaticano II e anche da papa Francesco — la Chiesa sia “missionaria per natura”. Tutto ciò va naturalmente declinato senza dimenticare come nel corso della storia la missione della Chiesa si sia anche attuata in stretto rapporto con il colonialismo e tenendo conto che il nichilismo contemporaneo tende a connotare come “un atto di violenza” ogni discorso basato sulla fede religiosa. Si tratta di illustrare, spiega Repole, come la Chiesa possa essere quindi missionaria senza essere violenta e ciò può avvenire, a suo modo di vedere, in riferimento alla riflessione contemporanea riguardo alla tematica del dono. Una tale tematica, in prospettiva teologica, si basa sul fatto che la « Chiesa nasce dal dono che Dio ha fatto al mondo del suo Figlio », un atto alla luce del quale la Chiesa — che ha “trovato casa in Dio” — è chiamata a farsi “casa ospitale” e ad aprirsi (proprio in quanto “cattolica”) « a tutti gli uomini e a tutto l’uomo », secondo una modalità basata non solo sull’annuncio evangelico ma anche su una autentica prassi di accoglienza. Tale prassi si può declinare, secondo Repole, in rapporto alla « scelta preferenziale per i poveri », all’ospitalità “verso tutti gli esclusi”, alla « condanna profetica di tutti i meccanismi di esclusione » e a una certa modalità « di abitare lo spazio pubblico ». In riferimento a questo ultimo aspetto è istruttivo richiamare il fatto che per l’autore non pare sussistere « contraddizione tra una presenza pubblica concepita quale ridondanza del dono e la forma democratica di governo », proprio perché la Chiesa non può che rispettare fino in fondo e senza alcuna imposizione “la dignità delle persone”. Del resto, essa non può non offrire a tutti “ciò di cui vive”, portando adeguate ragioni e argomenti per “renderlo plausibile alla libertà” di ciascuno, pronta a sostenere le società e le democrazie, oggi in crisi, e a costituire “un valido anticorpo” alle istanze disumanizzanti che spesso le connotano.

Nel contributo giuridico conclusivo Roberto Mazzola mostra come da sempre i sistemi del diritto abbiano dovuto affrontare la complessa tensione sottesa alla « convivenza fra *lex loci* e *lex fori* » ovvero tra il “principio personalista” e quello “territoriale” del diritto. Tale complessa tensione si è andata ulteriormente arricchendo all’interno del contesto europeo, da un lato, per la dilatazione della *lex fori* (cui è sotteso il nesso tra leggi dello stato e spazio giuridico dell’Unione europea) e, dall’altro lato, per la metamorfosi, all’interno dell’attuale scenario globale, dei sistemi giuridici in rapporto soprattutto all’« indebolimento del ruolo della legge » e all’assenza di specifici territori e tessuti sociali di riferimento. Tra le questioni considerate con attenzione dall’autore, anche attraverso il richiamo di interessanti casi specifici, si può

ricordare il fatto che le istituzioni europee e le legislazioni dei singoli stati non consentono il “relativismo culturale e religioso” (si vedano, ad esempio, le problematiche sottese alle questioni di genere), limitante quel principio di uguaglianza e quei diritti umani che sono considerati come struttura giuridica fondante della cultura occidentale. Particolarmente istruttivo risulta essere il richiamo finale al criterio dell’interculturalità riguardo al quale l’autore richiama il principio dell’“equivalente funzionale”, che concerne « la capacità di ritrovare nelle altre culture principi e valori comuni, benché espressi con linguaggi e categorie diverse ». Questo implica, a suo modo di vedere, la capacità di « osservare e giudicare gli altri alla luce di noi stessi » e allo stesso tempo l’essere in grado di « vederli attraverso la luce degli altri ». Riconsiderare la richiamata dialettica fra *lex loci* e *lex fori* in questa prospettiva interculturale sembra essere una delle più interessanti e complesse frontiere del diritto nell’attuale contesto globale.

Come si può vedere dalla ricchezza delle analisi e dei contenuti proposti, quella dell’ospitalità, come si diceva in apertura, costituisce davvero una autentica sfida per il pensiero e, si potrebbe aggiungere, per la stessa riconfigurazione di una sua struttura essenziale qual è quella incarnata dal rapporto teorico tra *identità e differenza*. Se si parte dall’identità, il rischio è palesemente l’assimilazione dell’altro. Se si parte dalla differenza, il rischio è la disgregazione e la dispersione. Si può pensare una differenza non preceduta dalla identità? L’identità, del resto, può essere colta se non a partire dalla differenza? Ma in che modo pensare l’identità come fonte della differenza e come ciò che allo stesso tempo esiste solo in essa? Si dischiude qui lo spazio per una elaborazione teorica intorno al loro rapporto (e a quello sotteso di unità e dualità) da svolgersi in riferimento alla trascendenza infinita di cui si è detto in diversi contributi e al connesso legame tra finito e infinito e da articolarsi anche in relazione all’*esperienza mistica* (che pare dischiudere l’istante in cui l’identico e il differente si toccano), all’*immagine simbolica* (che cerca di configurare in termini pre-riflessivi tale esperienza istantanea) e al *pensiero analogico* (che torna riflessivamente su tutto ciò). Una tale elaborazione teorica, condotta fino in fondo, pare poter offrire significativi strumenti anche per una radicale tematizzazione del dialogo tra le culture, dell’ospitalità nei confronti dell’altro e delle sottese sfide teoriche e pratiche su cui il tempo presente, che ci è dato di vivere, non può non continuare ad interrogarsi.





PARTE I

# IDENTITÀ E PLURALISMO CULTURALE



# Identità cristiana e pluralismo culturale

GIOVANNI FERRETTI\*

## I. Tre letture dell'attuale situazione di pluralismo

Il pluralismo culturale non è una novità nella storia delle civiltà umane e in particolare nella storia della civiltà occidentale. Basti pensare al pluralismo di popoli e religioni dell'impero romano, che già aveva interconnesso occidente e oriente e al cui interno è nato e si è diffuso il cristianesimo; a quello che si è innescato in seguito alle invasioni barbariche, che hanno rimescolato i popoli europei; alle interrelazioni del cristianesimo con l'ebraismo e soprattutto con l'islam; al pluralizzarsi dello stesso cristianesimo in cattolici, ortodossi e protestanti in seguito allo scisma dell'oriente e alla riforma; al sorgere infine del pensiero moderno che con l'illuminismo ha diffuso in occidente la cultura secolare, dando origine ad un pluralismo non solo tra fedi religiose diverse ma anche tra credenti religiosi e credenti esclusivamente in valori umani secolari.

Ma il pluralismo, in cui oggi siamo entrati e che sempre maggiormente ci coinvolge, ha indubbiamente delle caratteristiche proprie. Esso è infatti il frutto del fenomeno odierno della globalizzazione. Un fenomeno nuovo e complesso che ha dato origine a una nuova forma di pluralismo con i problemi che oggi ci pone. Per un primo orientamento nella complessità di questo fenomeno, vorrei rifarmi a tre istruttive letture della situazione che ho recentemente trovato nei libri di Peter Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, del 2005, di Ulrich Beck, *La metamorfosi del mondo*, del 2016, e di Zygmund Baumann, *Retrotopia*, del 2017<sup>1</sup>. Limitandomi ovviamente ad alcuni tratti che mi sono parsi particolarmente illuminanti.

Riprendendo quanto più ampiamente analizzato nei tre volumi di *Sfere*<sup>2</sup>, Sloterdijk individua nella situazione attuale una terza forma di globalizzazione che succede con qualità proprie a due forme precedenti: la globalizzazione 1, *cosmo-uranica*, dell'antichità, e la globalizzazione 2, *terrestre*, della

\* Afferenza.

1. P. SLOTERDIJK, *Il mondo dentro il capitale*, trad. it. Molteni, Roma 2016; U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, trad. it. Laterza, Bari-Roma 2017; Z. BAUMANN, *Retrotopia*, trad. it. Laterza, Bari-Roma 2017.

2. P. SLOTERDIJK, *Sphären I-III*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998-2014.

modernità e si presenta come la globalizzazione 3. *capitalistico-finanziaria ed elettronica*. Mentre la prima era di carattere metafisico-cosmologico, e si esprimeva nella visione della terra al centro dell'universo, avvolta dalle varie sfere celesti, la seconda, databile dal 1492 al 1945, si è realizzata con la scoperta e la colonizzazione dell'intero globo terrestre da parte del capitalismo europeo, che a partire dall'Europa si è esteso alla conquista di tutta la terra manifestandosi quale vero e proprio "capitalismo predatore".

La terza globalizzazione, quella odierna, è iniziata con la decolonizzazione post-bellica, si è acuita con il diffondersi universale dell'economia capitalistica in seguito al crollo dell'Unione Sovietica ed è esplosa con il rapido diffondersi dei mass media informatici. Mentre nella globalizzazione 2 si aveva un movimento unilaterale che partiva dal modello culturale Europa per estendersi a tutto il mondo, ora nella globalizzazione 3 il dinamismo che la pervade è formato da azioni retroattive multilaterali, che comportano ampia ibridazione dei mondi simbolici e un sempre più vasto multiculturalismo. La circolazione universale dei capitali finanziari e la trama elettronica avvolgente tutto il pianeta non bastano però a definirla nel suo nucleo più specifico. Questo infatti va individuato nell'affermarsi di una vera e propria egemonia planetaria del capitalismo nella sua forma finanziaria<sup>3</sup>. Esso infatti non solo tende alla formazione di un mercato globale ma «implica il progetto di trasporre nell'immanenza del potere di acquisto tutta la vita di lavoro, desideri ed espressioni dell'uomo»<sup>4</sup>. Si comprende quindi il titolo del libro, *Il mondo dentro il capitale*, che intende analizzare questa globalizzazione 3.

Al tempo stesso, però, tale egemonia provocherebbe la nascita di una nuova forma di *ecumene*, cioè l'emergere di un'unità del genere umano non più fondata religiosamente nella figliolanza divina o metafisicamente nella dignità della persona, bensì nella comune situazione di alienazione e di umiliazione indotta dal mercato capitalistico globale e che spingerebbe alla cooperazione tra tutti gli uomini per farvi fronte. Una posizione, quest'ultima, che se pur un verso riflette le convinzioni antimetafisiche e religiosamente agnostiche o secolarizzanti dell'autore, per altro verso ci pare bene esprima l'urgenza del sorgere di un'umanità solidale per far fronte alla comune situazione di crisi che patiscono tutte le molteplici culture del pianeta coinvolte nell'attuale forma di globalizzazione.

Un'urgenza, questa, ben segnalata anche nel libro di Beck, *La metamorfosi del mondo*. Ad avviso dell'autore, ciò che sta accadendo non è solo un cambiamento del mondo, come nelle evoluzioni, rivoluzioni o trasforma-

3. Cfr. L. GALLINO, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011. La definizione, coniata dallo studioso marxista di inizio Novecento R. Hilferding, è stata rilanciata nel 2005 da Paul Windolf. Essa aggiorna quella classica di "capitalismo industriale".

4. P. SLOTERDIJK, *Il mondo dentro il capitale*, cit., p. 228.

zioni in cui alcune cose mutano e altre permangono, ma una vera e propria metamorfosi, ossia una trasformazione radicale, in cui « nasce qualcosa di totalmente nuovo »<sup>5</sup>. Si tratta, in sintesi, della nascita di un nuovo “spazio d’azione”, divenuto irreversibilmente cosmopolitico. Ogni nostra azione s’intreccia infatti con ciò che avviene a livello globale e ogni evento del mondo si ripercuote su di noi. Ritenere che si possa ancora pensare e agire con mentalità nazionalistica o localistica non può che portare al fallimento. La sociologia della metamorfosi si presenta quindi come « la teoria critica dei nostri tempi »<sup>6</sup>, in quanto istanza critica nei confronti dei persistenti nazionalismi. Urge infatti completare la “condizione cosmopolitica” in cui di fatto ci troviamo, con la “consapevolezza cosmopolitica”, cioè la coscienza che i nostri spazi d’azione sono divenuti globali, e globali sono anche i rischi, come quello ecologico, e le sfide, come quella della disegualianza. Rischi e sfide che mentre danno origine a un’effettiva situazione di “destino comune”, suscitano l’esigenza di « un orizzonte normativo di uguaglianza e di giustizia » che contrasti le crescenti disegualianze e pericoli globali. Per una specie di paradosso — osserva l’autore — « le recriminazioni e le accuse per il fallimento del mondo stanno destando la coscienza del mondo »<sup>7</sup>.

L’urgenza di destare la coscienza del mondo pervade anche l’opera di Baumann, *Retrotopia*. Citando Michel Agier, il principale studioso delle origini e conseguenze delle migrazioni di massa che stanno diffondendosi in seguito alla globalizzazione, si osserva che « dopo la globalizzazione dei capitali, delle merci e delle immagini, è finalmente giunta l’ora della globalizzazione dell’umanità »<sup>8</sup>. Una globalizzazione dell’umanità che secondo l’autore dovrebbe superare l’autoidentificazione dei gruppi umani, finora attuata nella storia per contrapposizione noi–loro, amici–nemici, con il riconoscimento a ogni uomo della pari dignità, in piena reciprocità. Un cammino non facile, perché gli esiti negativi della globalizzazione stanno provocando dei ritorni nostalgici al passato; donde il titolo del libro, *Retrotopia*, nel senso di utopia rivolta ad un passato idealizzato.

Quattro i ritorni al passato analizzati.

1. Il ritorno a *Hobbes*, ovvero allo stato di guerra di tutti contro tutti, che si esprime nel clima di generale competizione nel dominare, possedere, consumare, dando origine a molteplici guerre locali, al diffondersi

5. U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, cit., p. 5.

6. Ivi, p. 63.

7. Ivi, p. 20.

8. Z. BAUMANN, *Retrotopia* cit., p. 74, con rimando a M. AGIER, *Le couloir des exilés: être étranger dans un monde commun*, Éditions du Croquant, Vulaines sur Seine 2011, p. 95. Un’opera, fra l’altro, in cui si avverte che sulle basi delle stime attuali per i prossimi quaranta anni si prevedono nel mondo un miliardo di “sfollati”.

del terrorismo, alla nascita di piccoli leviatani nazionali impotenti ad assolvere la funzione di garanti della pacifica convivenza.

2. Il *ritorno alla tribù*, ovvero alle proprie tradizioni culturali come rifugio e ricerca di identità per contrapposizione noi–loro, amici–nemici, e di conseguenza per esclusione, noi senza di loro; donde il fiorire dei nazionalismi e del populismo xenofobo, che favorito dal fenomeno delle migrazioni di massa indica nello straniero un nemico per meglio compattare i propri seguaci.
3. Il *ritorno alla diseguaglianza*, dato che la globalizzazione economico–finanziaria invece di diminuirla l’ha aumentata, tanto da farla diventare il problema sociale numero uno odierno<sup>9</sup>, con il suo strascico di crescenti sentimenti di privazione, frustrazione e rabbia e anche di paura sociale dell’altro, facilmente alimentati e sfruttati da politiche xenofobe.
4. Il *ritorno al grembo materno*, cioè al sé individuale e narcisista, che nella fase consumistica del capitalismo è spinto ad adeguarsi individualmente agli standard del successo e nello stesso tempo è lasciato a se stesso, a cavarsela da sé, con inevitabili ansie di prestazione e continuo senso di fallimento.

Di fronte a questa situazione, di grande e pericolosa tensione tra globalizzazione e reazione alla globalizzazione, tra pluralismo crescente e spinte individualistiche e xenofobe, Bauman giustamente ritiene che la grande sfida che ci sta di fronte è quella che « consiste nientemeno che nel progettare — per la prima volta nella storia umana — un’integrazione che non sia più fondata sulla separazione »<sup>10</sup>. Una sfida che rifacendosi al discorso tenuto da papa Francesco il 6 maggio 2016 in occasione del conferimento del premio europeo Carlo Magno, impegna tutti a promuovere una « cultura del dialogo e dell’incontro », per la costruzione di una “società integrata e riconciliata”, implicante un’uguaglianza di status anche economica e quindi la ricerca di « nuovi modelli economici più inclusivi ed equi »<sup>11</sup>.

Condividendo l’urgenza di questa sfida e anche l’indicazione della necessità di elaborare una cultura del dialogo e dell’incontro, vorremmo offrire alcuni contributi di carattere filosofico e teologico alla costruzione di tale cultura, in particolare a una giusta e ben fondata visione del rapporto tra identità da salvaguardare e situazione di pluralismo globalizzato, non solo da accettare ma da valorizzare.

9. Z. BAUMANN, *Retrotopia*, cit., p. 88: « Oggi la metà più povera dell’umanità (3,5 miliardi di persone) possiede l’1 per cento di tutta la ricchezza mondiale: come le 85 persone più abbienti sulla terra ».

10. Ivi, p. 162.

11. Cit. in ivi, pp. 166–167.

## 2. Per una cultura del dialogo e del rispetto: a partire dalla filosofia personalistica ed ermeneutica di Luigi Pareyson

Secondo la filosofia personalistica ed ermeneutica di Pareyson, soprattutto nella esposizione che ne ha dato in *Esistenza e persona* e in *Verità e interpretazione*<sup>12</sup>, ogni cultura e ogni singola persona umana è un'interpretazione vivente della verità umana nel suo essenziale rapporto con l'essere e/o con Dio. Il suo personalismo si presenta quindi come un personalismo "forte", che non riduce la persona a una semplice costruzione giuridica legata a una determinata cultura storica, e tanto meno a una semplice maschera o momento dell'impersonale, ma ne rivendica un preciso statuto ontologico. Più precisamente uno statuto di natura relazionale duplice, consistente nella « coincidenza di relazione con sé e relazione con altro »<sup>13</sup>. Ove questo "altro" non sono solo gli altri uomini ma la verità, l'essere, in termini religiosi Dio. E tale relazione è di natura ermeneutica nel senso che ogni persona interpreta la verità dell'uomo in modo originale. Di conseguenza nessuna cultura o persona può pretendere, in modo dogmatico, al monopolio della verità dell'uomo; e senza scetticismi relativistici va riconosciuto che tutte le culture effettivamente partecipano e interpretano l'unica verità dell'uomo, sebbene in forme differenti. Donde la dignità di ogni cultura e persona e la necessità del dialogo e del rispetto vicendevole.

Quanto alla "dignità" di ogni persona umana, il suo riconoscimento è la condizione indispensabile per quella globalizzazione dell'umanità di cui sopra si riconosceva l'urgenza. Pur condividendo la posizione di Sloterdijk, secondo cui la comune situazione di alienazione e di umiliazione indotta dal mercato capitalistico globale può spingere alla cooperazione tra tutti gli uomini per farvi fronte, dando origine così a una sorte di ecumene umana solidale, non ci pare che tale situazione sia di per sé sufficientemente motivante a tale fine se alla base non vi è anche il riconoscimento che l'altro è portatore di una dignità che m'interpella in modo assolutamente vincolante, rendendomi personalmente responsabile nei suoi confronti e non solo bisognoso del suo aiuto. In ogni caso una cultura della dignità umana universale fondata ontologicamente sull'essere stesso della persona si presenta come un grande supporto per la costruzione di tale ecumene. E vale la pena di approfondirla, divulgarla e testimoniarla.

Quanto al "dialogo" va osservato che esso non implica l'abbandono o la messa tra parentesi della tradizione interpretativa dell'umano propria della cultura e/o religione cui si appartiene, e quindi la perdita della identità

12. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985<sup>4</sup>; Id., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

13. Cfr. Id., *Esistenza e persona*, cit., p. 228 e *passim*.

culturale e/o religiosa che ci caratterizza; bensì il suo chiarimento, approfondimento, arricchimento. Il che si ottiene anzitutto tramite l'impegno nella conoscenza dell'altro; un vero e proprio "esercizio di alterità", come lo chiama Pareyson<sup>14</sup>, guidati da quella "carità ermeneutica"<sup>15</sup> che cerca di comprendere l'autentico pensiero e realtà altrui superando pregiudizi e fraintendimenti; avendo presente che solo se si è mossi dall'amore si è in grado di scoprire e rendere giustizia all'alterità personale degli altri<sup>16</sup>.

Ma per un vero dialogo non basta l'impegno alla comprensione dell'altro, è necessaria anche "la disponibilità ad ospitare la verità dell'altro" all'interno della propria interpretazione della verità, col risultato di arricchirla, approfondirla e, se è il caso, anche modificarla, per amore di verità. Non mancano esempi concreti di tale processo di arricchimento vicendevole per effetto di un felice incontro dialogico tra persone e culture. Come è avvenuto, ad esempio, nell'induista Gandhi con la scoperta del Vangelo, e in non pochi cristiani con la scoperta della spiritualità orientale. Oppure dall'incontro del buddismo giapponese, con la sua teoria del nulla/vuoto, con la dottrina paolina della kenosi e con la mistica del nulla di Meister Eckhart. Il che suppone, ovviamente, che l'altro, lo straniero, non sia inteso come una minaccia della propria identità ma come appello a un'ospitalità vicendevolmente arricchente.

Nell'attuale pluralismo culturale indotto dalla globalizzazione, che ci mette a contatto con le culture e religioni più diverse non solo attraverso i mezzi di comunicazione digitali che interconnettono tutti con tutti ma anche portando tra di noi una moltitudine crescente di concreti volti di stranieri che le impersonano, questo impegno alla comprensione dell'altro con carità ermeneutica si è fatto particolarmente urgente. Come è urgente convincerci che l'accoglienza ospitale dello straniero non solo aiuta lo straniero ed è esercizio di solidarietà umana, ma arricchisce anche ciascuno di noi e l'intera nostra cultura.

14. *Id.*, *Verità e interpretazione*, cit., p. 79.

15. Cfr. D. DAVIDSON, *Sull'idea stessa di schema concettuale*, in *Id.*, *Verità e interpretazione*, trad. it. a cura di E. Picardi, il Mulino, Bologna 1994, pp. 263–282, che ne ha elaborato il concetto.

16. Per una rivendicazione della portata conoscitiva dell'amore, in particolare nelle relazioni interpersonali, cfr. M. SCHELER, *Liebe und Erkenntnis* (1915), ora in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2 ed., in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Francke, Bern 1963, pp. 77–98; trad. it. *Amore e conoscenza*, a cura di L. Pesante, Liviana, Padova 1967. Della posizione scheleriana in proposito abbiamo trattato nel nostro *La trascendenza dell'amore. Saggi su Max Scheler*, Mimesis, Milano–Udine 2014.



### 3. Per una cultura del dialogo e del rispetto universale: le risorse della teologia cristiana

Il Cristianesimo, soprattutto con il Concilio Vaticano II per quanto riguarda la sua versione cattolica, ha da tempo superato la visione monopolistica della verità religiosa e della stessa verità dell'uomo, riscoprendo in se stesso, anche in seguito al dialogo con la modernità laica, importanti risorse spirituali<sup>17</sup> per la fondazione e il sostegno di una cultura del dialogo e del rispetto all'altezza della presente situazione di pluralismo globalizzato. E lo ha fatto senza annacquare o diluire sincreticamente l'identità cristiana, bensì comprendendola in modo più approfondito e autentico come "identità ospitale e comunicativa".

Tra queste risorse o idee-forza motivanti il dialogo e il rispetto ecumenico, vorrei ricordarne in particolare due:

1. *La visione universalistica dell'unico Dio*, Padre di tutti, che ha creato tutti gli uomini a sua immagine, quali veri e propri suoi figli con pari dignità di fratelli, e tutti vuole salvare offrendo loro gli aiuti necessari.
2. *La visione positiva della pluralità e diversità* fondata non solo sulla dottrina della creazione ma nello stesso mistero trinitario di Dio.

Quanto al primo punto, l'approfondimento delle sue implicazioni ha portato al superamento dell'antica posizione esclusivista dell'*extra ecclesia nulla salus*, che relegava le altre religioni nella falsità e nell'idolatria, riconoscendo che anche le religioni non cristiane « non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini »<sup>18</sup>; e che Dio, nei modi che lui solo conosce, offre a tutti gli aiuti necessari alla salvezza<sup>19</sup>. Rilanciando in forme nuove queste acquisizioni del Concilio Vaticano II, papa Francesco è giunto ad affermare che Dio vive nei cittadini « promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia » per cui, da parte dei cristiani, « questa presenza non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata »<sup>20</sup>. Un riconoscimento che — pur non dirimendo le discussioni teologiche sul modo di interpretare, in modo inclusivo o effettivamente pluralista, la tensione tra fede cristiana in Gesù Cristo come unico salvatore e il riconoscimento che Dio è presente e operante in tutte le persone, credenti

17. Sul concetto di cristianesimo come risorsa, cfr. F. JULIEN, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, trad. it. Ponte alle grazie (Salani), Milano 2019.

18. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione Nostra aetate sulla relazione della chiesa cattolica con le religioni non cristiane*, n. 2.

19. Cfr. ID., *Costituzione dogmatica Lumen gentium sulla chiesa*, n. 16; *Decreto Ad gentes sulla attività missionaria della chiesa*, n. 7.

20. Cfr. PAPA FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium*, n. 71.

o non credenti in riferimento ad altre forme religiose — rende possibile e auspica un “dialogo sincero e comprensivo”, che sappia riconoscere « le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli »<sup>21</sup>.

Quanto al secondo punto, la visione positiva della pluralità e diversità che si ritrova nel cosmo e soprattutto nelle persone, culture, religioni ecc., il cristianesimo ne dà una particolare fondazione non solo con la dottrina della creazione ma anche con la fede nel Dio Trinità. Ben nota è, in proposito, la novità filosofica e teologica della dottrina della creazione secondo la quale la pluralità e temporalità degli esseri individuali non è da intendersi quale decadenza dall’Uno, come nel neoplatonismo, o quale pura apparenza, come nel pensiero orientale, bensì quale voluta dall’amore universale di Dio che tutto ha creato come buono in quanto particolare espressione della sua inesauribile ricchezza d’essere e di perfezione<sup>22</sup>.

Meno nota, ma non meno importante, la rilevanza della fede cristiana nella Trinità di Dio come fondamento di quella comunità universale degli uomini richiesta con urgenza nel presente pluralismo globale. Secondo tale fede, infatti, la pluralità e l’alterità si ritrovano in Dio stesso, nella forma della perfetta comunione di amore tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Il che attesta che in Dio vi è la radicale capacità di porre l’altro da sé e di convocarlo alla libera relazione con sé, ovvero alla “comunione”.

Una felice sintesi della fede cristiana nel Dio Trinità, con le conseguenze sociali che ne derivano, la si può trovare nel libro di Gisbert Greshake, *La fede nel Dio trinitario*<sup>23</sup>. Dopo aver ricordato che tale fede si radica nell’esperienza neotestamentaria che in Gesù di Nazareth Dio ci ha comunicato veramente se stesso, l’autore mostra come in base a tale esperienza i credenti in Cristo sono giunti a cogliere l’unità di Dio come una “unità relazionale d’amore” in cui i diversi si distinguono e nello stesso tempo sono una realtà unica nel più alto grado possibile, cioè sono in “comunione”: una forma di unità che si attua nel gioco dei molti che si abbracciano e compenetrano reciprocamente nel darsi e riceversi l’un l’altro, in perfetta mediazione fra identità e differenza<sup>24</sup>.

21. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Ad gentes*, cit., n. II.

22. Nella *Evangelii gaudium*, n. 40, papa Francesco rimanda alla q. 47 della parte prima della *Summa Theologiae* di san Tommaso là ove si dice che la molteplicità e la diversità delle creature non è qualcosa di negativo perché proviene da una ben precisa intenzione del creatore (*est ex intentione primi agentis*). Dato infatti che la “bontà divina”, « non potrebbe essere rappresentata convenientemente da una sola creatura », Dio ha voluto crearne “molte e diverse”, affinché « ciò che mancava all’una per rappresentare la bontà divina fosse compensato dalle altre ».

23. G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, trad. it. Queriniana, Brescia 1999, 2012<sup>4</sup>. Tra le altre opere recenti sul Dio Trinità del cristianesimo, che ci sono sembrate particolarmente illuminanti, ci limitiamo a segnalare quella di J. WERBICK, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, trad. it. Queriniana, Brescia 2010.

24. Il termine tecnico usata nella teologia trinitaria per esprimere tale reciproco abbracciarsi e

L'uomo, in quanto creato a immagine e somiglianza di Dio, è destinato per il suo stesso essere a partecipare a tale comunione d'amore trinitario — comunione/alleanza verticale — tramite la comunione con i diversi altri, il prossimo tutto — comunione/alleanza orizzontale — in un processo sempre più ampio, « che va dal *clan* familiare al popolo di Dio », fino a comprendere l'intera famiglia umana<sup>25</sup>. Significativa in tal senso la preghiera-testamento di Gesù che troviamo nel Vangelo di Giovanni (Gv 17, 21–22), ove si prega « perché tutti siano uno come tu, Padre, sei in me e io sono in te, siano anch'essi in noi [...] perfetti nell'unità ». Ma significativo soprattutto lo stile di vita di Gesù di Nazareth che tale desiderio divino di comunione universale ha concretamente testimoniato. Sia annunciando a tutti l'amore misericordioso del Padre celeste, che fa piovere sui buoni e sui cattivi, è il difensore della vedova, dell'orfano e dello straniero, va alla ricerca della pecora smarrita; sia comunicandolo concretamente con la sua prassi di perdono dei peccati, di cura di ogni infermità che gli si presentava, di accoglienza e reintegrazione nella comunità religiosa e sociale delle tipiche forme di esclusione o discriminazione del suo tempo e luogo: samaritani, pubblicani, peccatori, lebbrosi, prostitute, pagani, bambini, donne. Non per nulla si è potuto parlare del suo “stile” di vita come dello stile della “santità ospitale”<sup>26</sup>.

Come conseguenza di questa fede nella realtà trinitario-comunione di Dio, che in Cristo si vuole partecipare a tutti gli uomini, l'identità cristiana non può essere in alcun modo intesa come un'*identità esclusiva o contrappositiva*, che si definisce per contrapposizione all'altro da sé, arroccandosi nella propria medesimezza e immunizzandosi da ogni contatto con l'alterità come da un virus pericoloso. Essa deve essere intesa e praticata come *identità comunicativa o ospitale*, che si definisce proprio per la capacità di relazionarsi con l'altro da sé, in un dialogo che non solo facciamo ma che ci costruisce e costituisce, sorretto dalla convinzione che quella verità che “illumina ogni uomo” (Gv 1, 9) si è manifestata in modo esemplare nello stile di vita accogliente e ospitale di Gesù.

Questa identità comunicativa del cristiano non è esclusiva neppure nel senso che appartiene in proprio ai soli cristiani. Il riferimento a Gesù, che la caratterizza, non le impedisce infatti di riconoscerla in atto anche nei seguaci di altre religioni, di condividerla con tutti gli uomini di buona volontà, e di impegnarsi a elaborarla come la qualificazione propria di ogni autentica

compenetrarsi delle persone divine è quello di “circuminsessione”.

25. Si ricordi, in proposito, il celebre inizio della *Costituzione dogmatica Lumen gentium*, n. 1, ove si afferma che « la chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano ».

26. Cfr. il libro di CH. THÉOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, trad. it. EDB, Bologna 2009.

identità umana<sup>27</sup>. E proprio perché il cristiano riconosce che la sua identità, in quanto comunicativa, va formandosi nell'incontro dialogico con le altre culture e religioni, egli è in grado di riconoscere il debito culturale che le singole fasi storiche del cristianesimo hanno portato con sé, e quindi anche di evitare di sacralizzare in modo dogmatico una delle successive inculturazioni storiche della fede cristiana, come quella premoderna o quella moderna, mantenendosi pronto a inculturarsi in forme nuove anche nella presente situazione di "modernità multiple" o addirittura di "religiosità multiple". Nella convinzione che la verità essenziale del Cristo, che lo identifica, vada ridetta e rivissuta in modi nuovi continuamente, ad ogni svolta della storia, e quindi anche nella presente situazione di pluralismo globalizzato.

27. Come, ad esempio, è stato fatto in modo magistrale da P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Ma anche in sintesi personale preziosa da R. Mancini, *La scelta di accogliere*, Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BL) 2016.

## Esperienza religiosa e identità cristiana a confronto con il pluralismo

MAURIZIO PAGANO\*

### 1. Il pluralismo e le trasformazioni della società globale

Come possiamo ripensare oggi l'esperienza religiosa, e più specificamente l'identità cristiana, nel nuovo contesto segnato dal pluralismo culturale e religioso? Certamente il pluralismo non è un fenomeno limitato al mondo contemporaneo: esso attraversa tutto il percorso della civiltà umana, e non è possibile trovare una cultura che sia priva di rapporti con le altre. Tuttavia nel mondo contemporaneo il pluralismo ha una presenza molto più incisiva ed è sentito assai più intensamente che in passato.

Questo nuovo fenomeno ha cominciato a essere percepito nella sua specificità, almeno nelle città italiane, verso la fine degli anni Ottanta: in quell'epoca è stato collegato primariamente al fenomeno delle migrazioni, mentre nel decennio successivo si è compreso gradualmente che esso andava collocato nel contesto della globalizzazione, e ne rappresentava uno dei tratti salienti.

La globalizzazione è in effetti il fenomeno che segna nel modo più profondo e più vasto il carattere dell'epoca in cui viviamo, almeno a partire dal crollo dell'Unione Sovietica e dalla fine della guerra fredda (1991). Anche di questo fatto si è presa coscienza nel corso degli anni Novanta, e alla fine del decennio si è raggiunto un certo consenso sui suoi caratteri fondamentali: essa prende avvio dallo sviluppo dell'economia, che tende all'unificazione globale del mercato, e dal progresso della tecnologia, che trasforma profondamente il mondo delle comunicazioni. Questo sviluppo influenza direttamente la politica, perché mette in crisi il ruolo degli stati nazionali, che si trovano indeboliti dai nuovi poteri transnazionali, e più in generale perché la politica stessa non sembra più in grado di guidare le trasformazioni della società; inoltre tocca in profondità anche la sfera della cultura, perché da una parte introduce un processo di uniformazione dei modelli di comportamento e degli stili di vita, dall'altra erode le forme tradizionali di vita comunitaria e così, mentre unifica il mondo, al tempo stesso suscita

\* Afferenza.

reazioni, energiche e a volte violente, tese a difendere le tradizioni e le identità locali<sup>1</sup>.

Questo quadro generale è ancora valido, tuttavia bisogna aggiungere che oggi viviamo una seconda fase della globalizzazione, determinata dagli sviluppi ulteriori dell'economia e della tecnologia. La crisi finanziaria del 2007, dalle cui conseguenze non siamo ancora usciti, ha messo in luce il peso determinante che ha oggi il potere finanziario e nel contempo ha mostrato le gravi conseguenze di uno sviluppo guidato dall'ideologia neoliberista. Tra gli effetti di questo processo sul piano sociale e politico si segnalano l'aumento della povertà e delle diseguaglianze, che a loro volta alimentano i conflitti, le guerre e la ricerca di una via d'uscita attraverso le migrazioni di massa. Quanto agli effetti sul piano dell'esperienza dei singoli soggetti, si ha un ulteriore sviluppo di quel fenomeno che già nel 2000 Zygmunt Bauman aveva segnalato con la metafora della "società liquida": dalla società moderna basata sulle grandi organizzazioni produttive e sulla solida divisione in classi si è passati rapidamente a un mondo in cui questi legami si sono liquefatti e tutto il peso delle scelte di vita ricade sull'individuo, che a sua volta ha perso i punti di riferimento a cui in passato poteva appoggiarsi<sup>2</sup>.

Così la globalizzazione favorisce l'emergere di un soggetto privo di sfondo, di un individuo che appare come un atomo antropologico, a cui manca un contesto, un "mondo della vita" a cui fare riferimento e in cui radicarsi. Questo soggetto sembra corrispondere abbastanza bene al modello dell'individuo consumatore a cui punta l'ordine capitalistico teorizzato dal neoliberismo: si tratta di un individuo privo di profondità, che si rapporta ai suoi simili secondo schemi convenzionali, che lo inducono a vedere lo scopo della vita nella ricerca dell'utile individuale e il modello delle relazioni interumane nella competitività e nell'antagonismo verso i propri simili. Questo modello antropologico viene inteso e presentato come un modo di realizzare pienamente la libertà. Si tratta però di una libertà intesa in senso negativo, come assenza di vincoli esterni: essa si basa sull'idea che l'individuo possa realizzare se stesso come gli piace, possa perseguire qualunque scopo si prefigga, purché il suo arbitrio non venga ostacolato da vincoli o norme esterne.

Per completare questo quadro bisogna considerare gli effetti della rivoluzione indotta nel mondo dell'informazione e della comunicazione dagli sviluppi della tecnologia informatica. Questi effetti sono così incisivi da indurre diversi studiosi a proporre una nuova definizione della società con-

1. Una buona sintesi su questi temi è offerta da uno dei primi libri filosofici sulla globalizzazione pubblicati in Italia: G. MARRAMAO, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

2. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2007.

temporanea, descritta come “ipermodernità”. L’enorme aumento dei dati che abbiamo a disposizione sul nostro mondo determina una trasformazione che non è più solo quantitativa, ma anche qualitativa, perché questa massa eccede le capacità di analisi della mente umana e può essere processata solo con algoritmi. Per questo la società ipermoderna sarebbe caratterizzata dal superamento dei tratti tipicamente moderni della distanza e della prospettiva; nasce di qui l’idea, ormai chiaramente ideologica, che sia possibile ottenere una conoscenza assoluta e oggettiva, priva di modelli e di teorie. Il mito dell’unificazione trasparente si fa strada nel nostro tempo. Resta vero però che alcune grandi trasformazioni sono reali, ed esse coinvolgono anche l’esperienza della soggettività, contribuendo al processo di erosione dell’identità tradizionale di cui abbiamo detto. Il soggetto ipermoderno non si definisce più per l’appartenenza a una comunità, ma partecipa a molteplici gruppi di riferimento, che non lo aiutano a definire la sua identità: questa è al tempo stesso moltiplicata e disattivata quanto ai tratti essenziali che la costituivano in precedenza.

Non è il caso di approfondire qui ulteriormente l’analisi di queste trasformazioni<sup>3</sup>, ma è chiaro che esse convergono, nei loro effetti, con le conseguenze dei cambiamenti dell’economia sopra descritti. L’individuo consumatore della società di oggi è al tempo stesso il soggetto ipermoderno che attraversa molteplici riferimenti virtuali, sperimenta certo opportunità mai immaginate prima, ma fatica a ricomporre la sua identità. Sembra che prenda piede una nuova forma di appiattimento, che rilancia la profetica diagnosi di Marcuse sull’“uomo a una dimensione”<sup>4</sup>.

Il collegamento non è affatto casuale: per gli aspetti che riguardano l’esperienza di vita del soggetto e la ricerca di un suo senso direi che il fenomeno che abbiamo descritto rappresenta l’attuazione contemporanea di un processo di lungo periodo, che definisco come tendenza alla riduzione. Intendo con questo un fenomeno che affonda le sue radici nella secolarizzazione avviata all’alba dell’età moderna, si manifesta chiaramente nell’Ottocento, prosegue in forme anche più radicali nel periodo successivo e giunge fino a noi: esso tende alla riduzione e all’abbassamento, ossia cerca di ricondurre a una sfera più bassa e vicina all’esperienza comune principi teorici e concezioni pratiche che in precedenza erano state poste molto, e forse troppo, in alto. Sul piano teorico questo orientamento si manifesta nel modo più chiaro nel pensiero del sospetto, con la sua tendenza alla demistificazione e alla scoperta delle vere, concrete e “troppo umane” ragioni che spiegano

3. Sulle trasformazioni indotte dall’informatica segnalo almeno il recente volume di L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017. Per una breve sintesi sulla ipermodernità v. A. DE CESARIS, *Ipercomunità. Innovazioni tecnologiche e nuove forme del legame sociale*, in « Lessico di etica pubblica » 1 (2016), pp. 137–149.

4. H. MARCUSE, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.

complesse e sofisticate espressioni della civiltà. Con questa tendenza vanno di pari passo la critica della metafisica come pure la critica della religione, che si dispiegano nell'età del positivismo.

Una tendenza analogica si può rinvenire anche sul terreno dell'esperienza morale e delle concezioni che la guidano: se nella nostra epoca si registra una crisi della morale, questa ha a che fare certamente con il logorarsi del valore prescrittivo delle norme; e dietro a questo logorio si percepisce chiaramente la spinta all'affermazione decisa del principio del piacere immediato come guida e pilastro del comportamento dei singoli. Le due tendenze, teorica e pratica, si rafforzano a vicenda: la spinta a rompere il guscio delle norme pratiche ricevute per educazione o per tradizione è ovviamente incoraggiata dal maturare di una concezione del mondo che vede nei principi, teorici o pratici che siano, qualcosa di relativo, o di inutile, o addirittura di ingannevole.

Questa tendenza alla riduzione di per sé non è qualcosa di negativo o di biasimevole; in prima istanza, anzi, essa è un atteggiamento produttivo e arricchente, giacché mira ad avvicinare la teoria alla realtà, a renderla più consapevole della complessità del reale. Negativo esso diventa quando punta direttamente verso il più basso, imbecca un percorso puramente lineare e così, dimentico di quella complessità che voleva evocare, riduce ogni principio od ogni norma al grado zero. È chiaro che, dove questa tendenza si afferma in modo così unilaterale, risulta difficile trovare uno spazio per l'esperienza religiosa: nel contesto di un mondo lacerato e sofferente, ma che comunque si vive e si considera come autosufficiente, non pare possibile riproporre la concezione tradizionale di una trascendenza separata, pensata come una sfera in sé conchiusa che muovendo da questa sua compiutezza entra in rapporto col nostro mondo. Come ha messo in rilievo, con particolare insistenza, Giovanni Ferretti, la critica si rivolge qui anzitutto contro la concezione di una trascendenza eteronoma, che si impone all'uomo dall'esterno<sup>5</sup>.

La trascendenza separata è messa radicalmente in discussione. Ma questo significa che l'esperienza di un mondo privo di profondità e la concezione di un'immanenza chiusa in se stessa rappresentano un approdo scontato e privo di problemi? Credo di no, e proprio la povertà di un'esperienza appiattita su se stessa apre la strada a ulteriori domande e considerazioni. Mi limito qui a citare alcuni spunti, che rendono problematica questa soluzione nichilistica e riduttiva. A questo proposito mi sembra rilevante la riflessione di Hans Joas sulle esperienze di autotrascendimento che si manifestano nella nostra esperienza e che sono suscettibili di una pluralità di interpretazioni,

5. G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, Elledici, Leumann (Torino) 2011, in particolare pp. 69 ss.



in senso immanente o trascendente<sup>6</sup>. Un tema analogo era stato esposto da Luigi Pareyson nelle pagine che aprono il primo saggio dell'« Annuario Filosofico »: in quella sede egli aveva parlato delle esperienze di trascendenza che riguardano ogni essere umano, e che si svelano specialmente nei rapporti con la natura, la legge morale, il passato e l'inconscio<sup>7</sup>. Queste esperienze non sono certo una dimostrazione dell'esistenza di Dio o comunque di un essere trascendente, ma mostrano per ognuno i limiti dell'esistenza umana e la sua apertura a una dimensione più ampia. Anche un filosofo che si colloca espressamente fuori da una prospettiva cristiana e tiene fortemente presente la lezione di Nietzsche come Salvatore Natoli ha parlato del divino come dell'esperienza dell'oltre che misura la nostra finitezza<sup>8</sup>.

Queste considerazioni suggeriscono che la concezione di un'immanenza chiusa in se stessa appare a sua volta piuttosto discutibile; esse non conducono a un esito certo e sono suscettibili di diverse interpretazioni, ma aprono lo spazio per una riflessione sul senso dell'esperienza e sul rapporto di immanenza e trascendenza, e costituiscono così la premessa per una considerazione dei contenuti che sono in gioco nel confronto interreligioso.

## 2. La riflessione sul pluralismo nella teologia contemporanea

Nell'ambito degli studi teologici la posizione tradizionale dell'esclusivismo (*extra ecclesiam nulla salus*) ha perso terreno, grazie anche all'orientamento del Concilio Vaticano II, rispetto alla prospettiva dell'inclusivismo, per cui la rivelazione cristiana offre la pienezza della verità, ma anche le altre tradizioni contengono elementi validi, che possono essere ricompresi nella più ampia prospettiva cristiana.

Il dibattito si è acceso già verso gli anni Settanta, quando si è fatta avanti la tesi più radicale dei pluralisti, sviluppata soprattutto da John Hick. Se tutte le grandi tradizioni contengono elementi di verità, bisogna essere onesti fino in fondo e riconoscere che tutte possono essere egualmente vie di salvezza; ciascuna incarna, in modo originale e su un piano di pari dignità, la comune essenza della religione. Di qui la proposta, da parte di Hick, di una nuova “rivoluzione copernicana”, per cui la teologia abbandona la visione cristocentrica e pone al centro Dio o, più ampiamente, la Realtà Ultima, che viene colta in modo diverso dalle varie tradizioni; e il corollario, che induce ad ammettere che Cristo non è l'unica via di salvezza, l'incarnazione

6. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

7. L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa* (1986), ora, con titolo lievemente modificato, in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 85–99.

8. S. NATOLI, *Quel che resta di Dio*, in « Annuario Filosofico » 28 (2012), Mursia, Milano 2013, p. 185.

piena di Dio, ma uno dei profeti. Nella prospettiva del pluralismo radicale anche la nozione di salvezza deve essere ripensata: essa non va più intesa nel tradizionale senso cristiano di reintegrazione divina dell'uomo caduto, ma come il passaggio, che si verifica in ogni religione, da una forma di esistenza centrata su di sé a un'altra forma di esistenza, che supera i confini dell'egoismo e pone al centro Dio o, in senso più ampio, la Realtà Ultima<sup>9</sup>.

Questa proposta ha suscitato un vivace dibattito, e molte critiche anche presso teologi che non hanno un atteggiamento conservatore, ma cercano di elaborare una soluzione più articolata e meno massiccia del problema<sup>10</sup>. La prima e più fondamentale critica rivolta ai pluralisti è che essi, per affermare la pari dignità delle altre vie, le concepiscono come varianti di un'unica essenza del religioso; questa essenza comune, poi, viene pensata secondo un modello che è tipico dell'esperienza e del pensiero dell'Occidente. Il risultato è che, per riconoscere a tutti la pari dignità, si impone un modello unitario e omogeneizzante, che ribadisce il pregiudizio eurocentrico. A tutto questo si aggiunge il rilievo che non ha senso relativizzare a priori la figura di Gesù per favorire il dialogo: un vero confronto esige che i partner siano disposti a mettere seriamente in gioco la propria prospettiva, non che la abbandonino preliminarmente.

Questa discussione ha mostrato con chiarezza che la questione della pluralità delle culture non può essere affrontata con uno sguardo neutrale, come se noi potessimo collocarci fuori e al di sopra delle parti in causa. Questa pretesa presuppone una concezione oggettivante del pensiero, per cui la nostra conoscenza può prescindere dal punto di vista determinato del soggetto e sporgersi a descrivere il mondo com'è. Il nostro pensiero invece è sempre situato e prospettico, non possiamo avere una visione panoramica della pluralità delle culture, ma possiamo sviluppare la nostra interpretazione, che muove dal nostro punto di vista e si apre al confronto con l'alterità. Da queste discussioni è emerso un risultato molto importante per la riflessione teorica: la filosofia ermeneutica, conscia del proprio carattere prospettico ma insieme aperta al tema della verità, si presenta come un orientamento particolarmente adeguato ad affrontare la questione del pluralismo, superando la falsa alternativa tra assolutismo e relativismo. Al tempo stesso bisogna essere consapevoli che questa teoria è maturata in Occidente, e nella sua forma classica resta legata a questa sua provenienza. La teoria della fusione di orizzonti di Gadamer, che è il contributo più spe-

9. J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London 1989. Dello stesso autore si può vedere anche *Il cristianesimo tra le religioni del mondo*, trad. it. in « *Filosofia e Teologia* » I (1992), pp. 13-24.

10. Per un'illustrazione più analitica del recente dibattito interreligioso rinvio al mio saggio *Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso*, in *Esperienza e libertà*, a cura di P. Coda e G. Lingua, Città Nuova, Roma 2000, pp. 63-86, che contiene anche più diffuse indicazioni bibliografiche.

cifico fornito dall'ermeneutica intorno al problema dell'incontro di punti di vista diversi, suppone che i protagonisti della fusione appartengano già alla stessa tradizione unitaria. Ora è proprio questa condizione che viene a mancare nell'incontro tra le culture, che non appartengono alla stessa tradizione: nello scarto tra questa situazione di pluralismo e la fusione di orizzonti si apre il rinvio all'universale, all'universalmente umano, che non può avere contenuti tradizionali in comune; nello stesso momento si rende evidente la necessità di ripensare l'eredità occidentale dell'ermeneutica in una prospettiva interculturale.

### 3. Cristianesimo e buddhismo: elementi per un confronto

Il dibattito sul pluralismo ha mostrato dunque che non è possibile avere una visione panoramica di tutte le culture. Dire che il nostro pensiero è sempre collocato in un punto significa però anche dire che esso è in relazione con ciò che sta al di fuori di quel punto e contribuisce a determinare la sua posizione. Buona parte dei contributi teologici degli ultimi anni si è impegnata a enucleare il carattere relazionale dell'esperienza e del pensiero, e alcuni autori hanno messo in luce che questa dimensione di relazione riguarda anche il cristianesimo. Così Jacques Dupuis ha sostenuto che la rivelazione di Gesù è singolarmente unica, e insieme in relazione con tutte le altre manifestazioni divine nel corso della storia, sicché tra il cristianesimo e le altre vie si deve riconoscere una "complementarità reciproca", che per il cristianesimo non costituisce una minaccia ma un arricchimento<sup>11</sup>. Muovendo di qui si comprende l'importanza del confronto tra il cristianesimo e le altre religioni; in questo ambito ha assunto grande rilievo l'analisi del rapporto con il buddhismo, che offre notevoli spunti per un ripensamento di temi centrali dell'esperienza religiosa e dell'identità cristiana.

L'importanza di questo confronto risulta evidente se si tiene conto che in Oriente, e precisamente in Giappone, l'attenzione per il pluralismo si è sviluppata molto prima che in Occidente. Mi riferisco in particolare alla scuola di Kyoto, i cui rappresentanti hanno elaborato un pensiero filosofico che s'ispira ampiamente alle fonti della spiritualità orientale: fondamentale è il rapporto con il buddhismo zen, ma sono tenute presenti anche altre correnti del buddhismo Mahayana, e poi il confucianesimo e il taoismo.

Il fondatore della scuola, Nishida Kitarō (1870–1945), ha aperto largamente la filosofia del suo paese al confronto con l'Occidente. Fin dalla sua prima opera, *Uno studio sul bene*<sup>12</sup>, Nishida ha impostato una ricerca in cui gli ap-

11. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia 1997.

12. NISHIDA K., *Uno studio sul bene*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

porti del pensiero occidentale interagiscono con la sua ispirazione orientale. La realtà secondo lui è un processo unitario, che svolgendosi attraverso una serie di contraddizioni approda a forme di unificazione sempre più ampie. V'è dunque un'unità dell'esperienza, e un fondamento di questa unità. Al centro del suo pensiero maturo è la nozione di "luogo", intesa come sfondo, o campo, che abbraccia tutta l'esperienza; questa teoria si richiama all'universale concreto di Hegel senza però sfociare nella tesi di un soggetto assoluto. La nozione di luogo converge alla fine con quella di nulla assoluto della tradizione buddhista, una vacuità in cui ogni entità individuale si annulla e si ritrova.

Tra i continuatori di Nishida emerge la figura di Nishitani Keiji (1900–1990). Nel suo capolavoro, *La religione e il nulla*<sup>13</sup>, egli rivolge una particolare attenzione alla questione del nichilismo: egli prende le mosse da una critica alla nozione di soggetto che si è affermata nel pensiero occidentale moderno e approda a una meditazione sulla nozione di vacuità (*śūnyata*), presentata insieme come approfondimento e come risposta al nulla del nichilismo.

Un primo punto che conviene considerare è la concezione allargata dell'esperienza religiosa che i due pensatori sviluppano. Se la nostra esperienza è un percorso complesso, che procede verso unificazioni sempre più ampie, per Nishida si deve riconoscere che il bisogno ultimo dell'uomo è quello dell'unificazione più grande, che abbraccia tutto il senso della realtà. È questo il bisogno religioso, che riconosce in Dio l'origine e il fondamento dell'universo: « Il bisogno religioso è dunque il bisogno più profondo e più grande dell'anima umana. . . La religione non esiste separata dalla nostra vita, il bisogno religioso è il bisogno della vita stessa »<sup>14</sup>. Nella sua ultima opera, terminata poco prima della morte, Nishida affronta di nuovo il tema della religione<sup>15</sup>. Essa non si fonda sulla morale, come vorrebbe Kant, ma è quella dimensione essenziale e ultima dell'esperienza che emerge quando la nostra esistenza è messa in questione; mentre la morale è universale, la religione ha a che fare con l'individuo, e lo riguarda proprio nella sua vita ordinaria, quotidiana: qui l'uomo scopre la negatività che pervade la sua esistenza, fa esperienza del male e si rende consapevole della "morte eterna" che lo accompagna da sempre e pervade ogni momento della vita. Così al fondo del proprio essere l'uomo vede il fondamento del proprio nulla e si scopre unito a Dio: « In fondo al sé c'è sempre un qualcosa che supera il sé e questo qualcosa non è né estraneo né esterno al sé »<sup>16</sup>.

Nella Prefazione del suo libro Nishitani dichiara che il suo intento è quel-

13. K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004.

14. K. NISHIDA, *Uno studio sul bene*, cit., pp. 159 s.

15. Id., *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, L'Epos, Palermo 2005.

16. Ivi, p. 160.

lo di scavare nel fondo dell'esistenza umana, per cercare la "terra natia" della religione, il luogo in cui essa sorge per l'uomo considerato come soggetto concreto, che vive nel presente. « Così facendo, mi colloco precisamente in una terra di nessuno, a cavallo tra gli ambiti del religioso e dell'antireligioso (e dell'areligioso, giacché anche l'indifferenza nei confronti della religione sarà qui considerata un particolare modo di rapportarsi alla religione stessa) ». La religione riguarda tutti, anche e proprio chi pensa di non averne necessità; essa infatti è « la grande questione della vita stessa »<sup>17</sup>, che sorge quando tutto perde la sua necessità e la sua utilità, ogni cosa sprofonda nell'insignificanza ed emerge la domanda decisiva: "perché esistiamo?".

Per quanto riguarda il tema della trascendenza, Nishida sostiene che l'Assoluto non va concepito nel senso di una trascendenza separata, perché in tal caso lascerebbe qualcosa fuori di sé; esso non può neppure essere puramente separato dal male, giacché si realizza come Assoluto proprio perché include in sé la sua autonegazione. Così in questa consapevolezza dell'autonegazione l'uomo si scopre unito a Dio; e Dio a sua volta è presente nella vita dell'uomo e insieme lo lascia essere precisamente perché è quell'Assoluto che nega se stesso: « Il carattere peculiare del buddhismo consiste in questa direzione di trascendenza immanente »<sup>18</sup>.

Nishitani ricostruisce il processo attraverso cui, nel pensiero e nell'esperienza dell'Occidente, è maturata l'esperienza del nichilismo. L'abisso del *nihilum*, che qui si apre per l'uomo europeo, era già noto da tempo alla spiritualità orientale; in questo abisso si disgrega ogni tratto positivo dell'esperienza, la realtà di Dio e quella del mondo. Nishitani insiste soprattutto sul fatto che il *nihilum* nega e dissolve i tratti affermativi del comportamento e del pensiero a cui siamo abituati: l'egocentrismo, l'attaccamento, un pensiero che procede in modo ingenuamente affermativo nel comprendere se stesso e il mondo. Il limite di questa esperienza, che appare chiaramente nel modo in cui l'ha elaborata il nichilismo europeo, consiste nel fatto che qui il nulla è pensato ancora come l'opposto dell'essere, e conserva quindi una traccia della considerazione cosale della realtà, è un "nulla relativo".

C'è dunque un passo ulteriore da fare, se si vuole superare questa *impasse*: se il *nihilum* è l'abisso dell'essere, pur rimanendo relativo ad esso, c'è un abisso dell'abisso, che è la vacuità. Mentre il *nihilum*, in quanto opposto all'essere, viene considerato ancora come un qualcosa che rimane esterno a noi, questa traccia di cosalità scompare al livello della vacuità, che è « il punto finale di un orientamento alla negazione »<sup>19</sup>. Solo nel vuoto assoluto vi può essere una nuova affermazione, lontana da quella cosale a cui siamo

17. K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, cit., p. 28 e p. 32.

18. K. NISHIDA, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo*, cit., p. 186.

19. K. NISHITANI, *La religione e il nulla*, cit., p. 138.

abituati: qui ogni ente, come anche noi stessi, è liberato completamente da ogni attaccamento, da ogni permanenza, e proprio così è libero di essere se stesso nella sua modalità sorgiva, modalità che si estende anche alle relazioni tra gli enti e tra i soggetti.

L'esperienza che qui si dischiude è quella della "vita senza fondamento", che ha reciso gli infiniti vincoli che vengono dall'attaccamento, e può essere vissuta con la leggerezza del gioco, che coincide a sua volta con la serietà propria del lavoro. È un'attività fine a se stessa, che al tempo stesso si relaziona liberamente ai bisogni di tutti gli esseri senzienti. Nel campo della vacuità non v'è un centro, perché il centro è dappertutto: in questa compenetrazione reciproca ogni essere è un centro, e al tempo stesso è in funzione di tutti gli altri, è insieme signore di se stesso e servo di tutti<sup>20</sup>.

Dal nostro punto di vista direi che risulta particolarmente interessante la concezione allargata dell'esperienza religiosa: per questi autori la religione è la dimensione fondamentale dell'esperienza, legata alle domande radicali che toccano la vita di ognuno e il suo senso. In questa proposta, tipicamente orientale e buddhista, si superano d'un balzo le fratture e le contrapposizioni dell'Occidente tra pensiero religioso e pensiero laico. Questa mossa è possibile a Nishitani perché egli respinge dall'atteggiamento religioso genuino quella tendenza egocentrica e autoaffermativa che ravvisa come componente parziale della religione biblica, e non può quindi essere ripresa tanto facilmente nel nostro contesto.

Il punto di convergenza più importante tra i pensatori di Kyoto e il cristianesimo è senza dubbio il tema della *kenosi* e della sofferenza di Dio. Nell'ultima fase del suo pensiero Nishida ha mostrato che, muovendo dalla nozione buddhista di vacuità assoluta, si può parlare di un Dio che nega se stesso, e ha sottolineato quindi la vicinanza a questo tema cristiano. Nishitani ha proseguito questa linea, dando grande rilievo al tema della sofferenza di Cristo e anche alla figura di san Francesco, in cui si realizza secondo lui il messaggio cristiano dell'amore. La riflessione sulla trascendenza immanente, che cerca l'incontro col divino alle radici dell'esperienza e non in una sfera esterna al mondo, può essere stimolante per noi; d'altra parte l'Assoluto di questi pensatori ha una forte componente impersonale; esso non azzerà la dimensione personale in Dio e nell'uomo, ma la ricomprende e la relativizza in un orizzonte più ampio, che vuol tenere conto sia degli aspetti impersonali del mondo sia della critica agli aspetti egocentrici della nozione tradita di persona. Il pensiero buddhista muove dalla critica all'attaccamento e alla concezione positiva del soggetto, e approda a un Assoluto inteso come vacuità che nega se stessa; il pensiero cristiano parte dall'idea di un Dio che vuole il bene delle sue creature e, attraverso la riflessione sull'evento di

20. Ivi, pp. 194 s., 338 s.

Gesù e sul suo messaggio d'amore, giunge a pensare Dio come Trinità di persone che sono la realizzazione piena e il modello dell'amore reciproco: in questo senso le differenze tra le due prospettive restano grandi. D'altra parte Nishitani e soprattutto il suo continuatore Abe Masao hanno mostrato un vivo interesse per i temi cristiani della Trinità e dello Spirito, e a un certo punto del suo percorso Nishitani ha parlato di se stesso come di « un buddhista divenuto in divenire », che era al tempo stesso “un cristiano in divenire”<sup>21</sup>: le differenze permangono, ma il confronto resta vivo e ricco di stimoli per ambedue le parti.

21. Sul rapporto con il Cristianesimo cfr. H. WALDENFELS, *Cristianesimo e Buddismo Mahayana. Un caso emblematico di incontro interreligioso*, in « *Filosofia e Teologia* » I (1992), pp. 85-105, che riporta anche l'intero passo sul “cristiano in divenire” (pp. 89 s.).





# Identità e pluralismo culturale

Dalla coordinazione all'ospitalità

IOLANDA POMA\*

## 1. Identità e pluralismo

La coordinazione con la quale il tema “Identità e pluralismo culturale” si presenta sembra in realtà contenere un sotteso valore disgiuntivo, con una netta predominanza del primo termine. Questo perché si pensa e si parla sempre a partire dall'identità in cui ci si riconosce, dal posto che ognuno presume di occupare<sup>1</sup> e che, con qualche difficoltà, si attribuisce alle posizioni altre che si relazionano a noi<sup>2</sup>. A una frettolosa lettura, da subito attribuiamo al pluralismo il significato di una realtà derivata rispetto a quella di prim'ordine rappresentata dall'identità: la pluralità di figure e di culture altre rimane sullo sfondo, nell'ombra di una scena in cui campeggia, fulgida e rassicurante, l'identità nel suo ruolo da protagonista.

Se si vuole destabilizzare la posizione autoritaria di un'identità che ordina intorno a sé le differenze in base al loro grado di vicinanza o di lontananza da quel centro che essa si propone di rappresentare, occorre diradare le nebbie della consuetudine entro cui trattiamo con colpevole pressapochismo certi concetti, per tornare a ripensare al loro autentico significato. Un'identità (individuale, collettiva, culturale, religiosa), non abitata dalla consapevolezza e artificialmente assolutizzata da una presunta forza o compattata da una reale paura, posta di fronte a un orizzonte brulicante di attori e di culture plurali, non può che predisporre a un atteggiamento o predatorio o di difesa rispetto a quello che considera o un territorio di caccia o un motivo di minaccia.

\* Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”.

1. Bernhard Waldenfels sottolinea come, quando si parla del rapporto tra proprio ed estraneo, si parli sempre dall'interno della relazione, mancando un'istanza terza in grado d'istituire dall'esterno la distinzione, come avviene nel binomio di medesimo e altro (cfr. B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneo*, trad. it. di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 23).

2. Una difficoltà ben presente nell'esperienza dell'estraneo di cui tratta Husserl nella Quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*, e a cui sopperisce attraverso un processo analogizzante con cui derivare il riconoscimento della presenza reale dell'altro dall'esperienza che l'ego fa di sé (E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1989).

Tutto ciò lo si comprende molto bene se consideriamo il nostro rapporto con la figura dello straniero. Ne tratta molto acutamente Paul Ricoeur in due saggi che faccio entrare in dialogo con altre voci in questo primo paragrafo<sup>3</sup>. Ricoeur fa osservare che, superata l'enfasi sul termine unico e singolare, molto astratto e piuttosto vuoto, di "Umanità", noi troviamo che le relazioni tra proprio ed estraneo avvengono in base all'appartenenza o meno degli individui, in qualità di "membri", alle loro rispettive comunità. Quindi il termine "straniero" è definito per difetto e per esclusione: straniero è chi *non* è di "casa nostra", straniero è chi *non* è dei nostri.

Con questa considerazione bene si integra l'osservazione di Georg Simmel, secondo cui i residenziali percepiscono gli immigrati nelle loro qualità generali e generiche e per questo i rapporti con loro sono inficiati da un'astrattezza maggiore rispetto alle relazioni interne<sup>4</sup>. La definizione astratta e in negativo dello straniero dice in realtà della nostra ignoranza circa l'esperienza reale e concreta del suo incontro e rappresenta la situazione abituale dei cittadini insediati, che fa da schermo e da ostacolo alle fonti dell'ospitalità. Si comprende quindi come a queste condizioni possano generarsi sentimenti xenofobi di avversione e di ostilità, che sicuramente non trovano giustificazione, ma che neanche devono essere demonizzati a partire da un'astratta logica dei principi. Il primo passo è piuttosto quello di riconoscere come le passioni identitarie, che lavorano all'esclusione dell'altro, siano presenti nel profondo di noi stessi, perché solo così è possibile disinnescarle, portandole alla luce della comprensione<sup>5</sup>.

Il sentimento della xenofobia svolge per chi lo prova la funzione di un anticorpo che, messo in circolo, non lo esporrà al contagio da parte di ciò che teme possa intaccare la sua integrità. Occorre allora anzitutto far emergere il carattere illusorio di un bastione eretto a difesa della propria stabilità (i vari slogan del "padroni a casa propria"). Contro questo vocabolario decisamente becero vanno contrapposti non tanto nobili argomenti, quanto inaggirabili fatti: ogni identità personale e di luogo risulta sempre da una lunga storia di relazioni con altri e con altri luoghi. Vale per la rete intersoggettiva e vale per il nostro luogo proprio, che è il nostro corpo, come testimonia molto bene Jean Luc Nancy che, per parlare di razzismo, racconta la sua esperienza di trapiantato di cuore. Al centro del suo corpo di maschio bianco ed europeo viene posto il cuore di un/a altro/a assolutamente sconosciuto/a. Paradossalmente, perché il suo corpo possa accettare

3. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso. Il dovere dell'ospitalità* (1997), in « Vita e Pensiero », 5 (2013), pp. 39–50; ID., *La condizione di straniero*, in AA.VV., *Paul Ricoeur in dialogo. Etica, giustizia, convinzione*, a cura di D. Iannotta, Effatà, Cantalupa (To) 2008.

4. Cfr. G. SIMMEL, nel capitolo *Lo spazio e gli ordini spaziali della società*, in ID., *Sociologia* (1908), Ed. di Comunità, Milano 1989.

5. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 45.

quell'organo che gli salva la vita, per evitare il rigetto, è necessario abbassare le difese immunitarie; questo lo espone al rischio di infezioni, ma è l'unica condizione per poter vivere. Allora il confine (in questo caso tra il proprio corpo e quello altrui) è necessario, perché protegge la vita, ma se in certi casi non si lascia attraversare e addirittura abitare dall'altro, rischia invece di ucciderla<sup>6</sup>.

Occorre pertanto procedere a smantellare questa identità fortificata che nasconde (e rivela) la sua effettiva debolezza, per riaprire il pensiero su un'identità costitutivamente ospitale e accogliente. Se dell'altro, dello straniero, sappiamo ben poco, a essere onesti neanche di noi stessi possiamo dire molto. Come osserva Ricoeur, il tentativo « di chiudere il cerchio con noi stessi » fa « acqua da tutte le parti »<sup>7</sup>, basti l'esperienza del tempo a dimostrarlo. La coincidenza con sé, che sventoliamo davanti ai nostri occhi, si rivela essere una costruzione piuttosto artificiosa e arbitraria e, per questo, mai davvero al riparo da possibili minacce. E anche tentare di ovviare alla difficoltà di dare un contenuto definito alla nostra identità, rifugiandosi nell'appartenenza alla comunità di cui siamo membri, si rivela una mossa aleatoria: « La comprensione che noi abbiamo di appartenere al tale paese, alla tale nazione, al tale Stato, non si basa su alcuna ragione chiara e trasparente; in vero non si tratta di ragioni »<sup>8</sup>.

Ecco che gradualmente il termine “straniero” ci sembra meno lontano e più familiare, perché già in noi facciamo esperienza di un'intima estraneità. Citando Waldenfels, « nessuno è completamente presso di sé a casa, *chez soi*. Il mondo straniero non inizia al di là del nostro mondo familiare, ma nel suo centro »<sup>9</sup>: nel cuore del nostro domicilio s'installa una familiarità straniante, eppure costitutiva, il cui effetto alterante vanifica ogni tentativo d'identificazione e di assimilazione.

Nel cammino intrapreso, il cammino dello straniero, siamo passati da una considerazione dello straniero a partire dal centro indiscusso della nostra identità a un'esperienza di estraneità che coinvolge tutti gli attori in gioco e che richiede, per giungere a una giusta consapevolezza di sé, il momento del confronto con gli altri. In questa maniera incontriamo la colorata ricchezza della famiglia umana, nella sua infinita pluralità di culture, di lingue, di religioni, in cui « siamo tutti stranieri gli uni in rapporto agli altri »<sup>10</sup>. Questo non significa perdere la realtà specifica di ognuno, gloriandosi « di non parlare da nessuna parte, di non venire da nessuna parte, di non andare

6. J.-L. NANCY, *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2000.

7. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 45.

8. P. RICOEUR, *La condizione di straniero*, cit., p. 99.

9. B. WALDENFELS, *Fenomenologia dell'estraneità*, Vivarium, Napoli 2002, p. 106.

10. P. RICOEUR, *La condizione di straniero*, cit., p. 100.

in nessuna parte, di essere perpetuamente altrove », che « si spinge fino alla perdita dell'identità personale di sé », « dove le differenze diventano indifferenze ». Fra gli estremi opposti e speculari dell'isteria identitaria e del culto dell'erranza, Ricoeur propone di trovare un punto di equilibrio nel « senso della similitudine umana, dell'altro mio simile »<sup>11</sup>, ma è una similitudine che — se posso dire — nutrendosi dell'alterità ci si propone nella forma delicata dell'analogia e non in quella mortificante dell'omologia, che ha invece sullo sfondo una piatta identità<sup>12</sup>.

Volendo far emergere il nesso che sussiste tra il sentirsi stranieri e l'essere ospitali, Ricoeur invita a fare memoria di ciò che narrano molti testi biblici, come Levitico 19,34: « Lo straniero che risiede con voi sarà per voi come un compatriota, e tu lo amerai come te stesso, poiché siete stati stranieri nel Paese d'Egitto ». La memoria vivente di essere stati stranieri giustifica l'ospitalità dello straniero<sup>13</sup>. L'esilio, esperienza fondatrice dell'identità del popolo ebreo, ha un significato simbolico per tutti noi, considerando che le grandi migrazioni del primo millennio dalle quali proveniamo ci vedono tutti ex barbari<sup>14</sup>. Il testo biblico appena citato insiste sulla “memoria” (il ricordo di essere stati stranieri), ma, a conclusione del suo percorso, Ricoeur sceglie anche un testo evangelico che ha invece la forma della “profezia”, che guarda al tempo ultimo in cui saremo giudicati proprio in base a quello che avremo fatto della nostra vita nella relazione con gli altri: « Ero straniero e mi avete accolto », dice il Signore al momento del giudizio finale. E gli uomini chiedono: « Quando, Signore, ti abbiamo visto affamato, assetato, straniero, malato o prigioniero? ». E la risposta è: « In verità, vi dico, ogni volta che l'avete fatto a uno di questi piccoli, l'avete fatto anche a me » (Mt, 25).

È da sottolineare il forte impatto che suscita l'immagine del Signore, l'Altissimo e Onnipotente, che si presenta a noi come straniero: affamato, assetato, malato, prigioniero. Il Grande si fa piccolo, bisognoso, per essere accolto, come nell'incarnazione del Dio che si fa bambino. È da pensare che tutto ciò sia fatto quasi in modo da “facilitare” la nostra risposta di accoglienza per ciò che è fragile. Perché la cosa che davvero accomuna tutti gli uomini, al di là di lingua, cultura, religione, posizione politica, condizione sociale, è proprio la fragilità e la sofferenza. È qualcosa che

11. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 47.

12. L'analogia tra identità, che restano fra loro diverse, la si ricava da una similitudine tra loro elementi costitutivi. Si potrebbe dire che in Husserl (punto di riferimento anche della riflessione ricoeuriana) coscienza e fenomeno sono omologhi, aperti e trasparenti nella loro relazione, mentre dell'altro umano l'ego non attingerà mai l'esperienza del suo corpo vissuto (*Leib*). Per questo si rende necessario un processo analogizzante.

13. Cfr. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 47.

14. Cfr. *ivi*, p. 40.

comprendiamo immediatamente e che ci tocca. Non sentirsi vulnerati è segno inequivocabile di una perdita di umanità.

In questo caso Ricoeur riprende un messaggio da testi sacri che fanno parte della sua e della nostra cultura, ma si tratta di un insegnamento contenuto in molte culture e da sempre. Simone Weil, facendo riferimento al *Libro dei morti*, ricorda che « migliaia di anni fa, gli egiziani pensavano che un'anima non possa giustificarsi dopo la morte se non può dire: "Non ho fatto patire la fame a nessuno" »<sup>15</sup>. Questi testi dicono che saremo giudicati dalla nostra capacità di accogliere, perché da questa si misura la qualità di una vita buona, tesa al bene.

## 2. Fare spazio

Parlando del tema dell'«a casa propria», ma anche delle geografie del discorso che descrivono la nostra relazione con l'altro, ho già introdotto il termine della spazialità, che riprendo anche da una citazione di Ricoeur: « L'ospitalità può essere definita come la messa in comune dell'atto e dell'arte di abitare. Insisto sul vocabolo "abitare": è la maniera di occupare umanamente la superficie della terra. È abitare insieme »<sup>16</sup>. Gli esseri umani abitano, non stanno al mondo come cose. E questo implica l'importanza di una cura della spazialità e dei luoghi, perché esistere, agire e pensare, avere relazioni con gli altri e con le cose, e anche la costruzione delle istituzioni sociali e politiche, sono processi sempre allocati<sup>17</sup>.

L'abitare, la spazialità condivisa, rappresenta una fondamentale condizione materiale dell'esistenza di tutti, che occorre tener presente quando si parla di ospitalità. Come scrive Simone Weil, « Ogni essere umano ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti a cui appartiene »<sup>18</sup>. E li descrive come luoghi vivi, pieni di calore, di intimità, di fraternità e di affetto<sup>19</sup>.

Anche Kant ha dato un significato spaziale al concetto di ospitalità. Nel *Progetto per la pace perpetua* (1795), parla del "diritto di visita" e all'inizio del Terzo articolo scrive: « Non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e *ospitalità* significa quindi il diritto di uno straniero, che arriva sul territorio altrui, di non essere trattato ostilmente ». Si tratta « di un *diritto di visita*, spettante a

15. Da *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990, p. 15.

16. P. RICOEUR, *Straniero, io stesso*, cit., p. 47.

17. Cfr. C. DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013, p. 19 e p. 13.

18. S. WEIL, *Prima radice*, cit., p. 49.

19. Cfr. *ivi*, p. 194.

tutti gli uomini, [...] in virtù del diritto al possesso comune della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi all'infinito, ma devono da ultimo tollerarsi nel vicinato»<sup>20</sup>. Questo rapporto di vicinato (di cui Kant sottolinea anche la fatica, quel "tollerarsi" vicendevolmente) non significa la semplice somma di una molteplicità di individui. La dimensione spaziale non è una scatola vuota, ma il luogo che diventa la condizione dei rapporti sociali e delle relazioni reciproche tra gli individui. Allora è urgente inventare delle modalità di condivisione, perché le diversità non solo coesistano, ma s'incontrino, si raccontino e anche si trasformino insieme. Come è impossibile all'esistenza appropriarsi definitivamente di sé, perché esiste sempre l'altro da sé con cui ci troviamo in una relazione costitutiva, così è impossibile l'appropriazione definitiva di un luogo proprio<sup>21</sup>, chiuso al mondo e agli altri, perché solo nel mondo e solo con gli altri possiamo sperare in una vita buona.

La relazione con l'altro è quindi buona se garantisce una prossimità senza confusione, una "giusta distanza" tra sé e l'altro, con un'attenzione particolare rivolta a questa connotazione spaziale che orienta il significato di una relazione virtuosa. Si è visto come i testi sacri siano punti di riferimento e luoghi d'incontro fondamentali per il dialogo tra le civiltà, ma non bisogna escludere tutte le narrazioni che nutrono l'anima dei popoli, come i miti e le favole. Nella favola raccontata da Schopenhauer<sup>22</sup>, i due porcospini che cercano di farsi calore nella grotta d'inverno, non devono stare né troppo vicini (perché con le spine si ferirebbero a vicenda) né troppo lontani (perché non si scalderebbero). Quindi la "giusta distanza" è quella della "giusta prossimità". E la fiaba rumena *Pakala, Tandala e il diavolo* racconta di come le relazioni si nutrano (qui letteralmente) grazie alla distanza<sup>23</sup>. Per beffarsi degli uomini, Belzebù invita tutti i poveri e gli affamati a un banchetto ricco di ogni ghiottoneria di cui possono cibarsi a patto di servirsi di cucchiari e di forchette lunghi come un forcone. Ma in questo modo, nonostante tutti gli sforzi, risulta loro impossibile mettere in bocca un solo boccone. Nello sconcerto generale, arrivano Pakala e Tandala, due buffoni, che si siedono uno di fronte all'altro: Pakala allunga l'enorme cucchiario attraverso la tavola e dà da mangiare a Tandala, e questo fa lo stesso con Pakala, seguiti dagli altri e con grande dispetto del diavolo. Il calore, il cibo: le favole individuano quei bisogni a cui rispondere, in maniera creativa, con la nostra ospitalità.

20. I. KANT, *Per la pace perpetua*, trad. it. di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1985, pp. 52-53.

21. Cfr. il racconto di Kafka, *La tana*.

22. A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena* (1851), a cura di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1981, cap. XXI.

23. In *Favole della fantasia*, a cura di G. Rodari, Editori Riuniti, Roma 2003.

Dal patrimonio favolistico si potrebbero ricavare molti spunti utili per comprendere i contenuti dell'espressione "doveri verso i bisogni dell'essere umano": primo fra tutti, il bisogno di radicamento.

### 3. Il bisogno umano di radicamento

La sventura di uno sradicamento violento e continuato della propria identità, patito dalle origini della storia dell'umanità fino a oggi da innumerevoli quantità di esseri umani, ci porta a riflettere sul bisogno umano di radicamento come esigenza propria di tutti gli individui e costitutiva di ogni identità<sup>24</sup>. Il radicamento è il processo dinamico attraverso cui ogni persona forma se stessa, trovando risposta ai suoi bisogni fisici, morali e spirituali, mediante un nutrimento diversificato che proviene dai diversi ambienti concreti che abita e che frequenta. Quindi la parola "radicamento" non è sinonimo di chiusura o di sterile attaccamento al passato, perché si dà in un ambiente vitale e aperto, in ramificazioni plurali. Come scrive la Weil,

l'anima umana ha bisogno sopra ogni altra cosa di essere radicata in molteplici ambienti naturali e di comunicare tramite loro con l'universo. La patria, gli ambienti definiti dalla lingua, dalla cultura, da un passato storico comune, la professione, la località, sono degli esempi di ambienti naturali. È criminale tutto ciò che ha come effetto di sradicare un essere umano o d'impedirgli di mettere radici.<sup>25</sup>

Abbiamo visto come la pluralità sia sperimentata già a partire dall'identità, nel momento in cui ci si scopre stranieri a se stessi. Ora diventa ancora più evidente che identità e pluralismo non si contrappongono come il singolare al plurale, perché la pluralità abita l'identità e ne sostanzia la vitalità, così come il pluralismo si riferisce a una pluralità d'identità. Questo significa che la coordinazione è ancora troppo poco per pensare a quel rapporto, perché dà l'idea dell'uno–accanto–all'altro, mentre ciò che emerge è una più impegnativa implicazione: un'ospitalità che sottende l'apertura e l'accoglienza reciproche.

L'identità è la condizione perché la pluralità non si disperda in un'indifferenziata molteplicità. Bisogna quindi capire cosa vi sia davvero d'identico in tutti, all'incrocio di culture diverse e che costituisce la condizione di un atteggiamento ospitale e accogliente: qual è la radice che nutre le nostre identità plurali? In cosa mette radici l'identità? È questo quel bene, insieme

24. Per un approfondimento, rimando al mio contributo I. POMA, *Il bisogno della convergenza nel tempo della pluralità. Simone Weil e il tema del radicamento*, in AA.VV., *La filosofia attraverso il prisma delle culture. Dialoghi con Maurizio Pagano*, Ets, Pisa 2019.

25. S. WEIL, *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, in EAD., *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, p. 121.

altissimo e concretissimo, singolare di una pluralità, che libera ogni singola identità dall'illusione di un suo protettivo isolamento e da una sua forzata costruzione autoreferente, trasfigurandola nella luce di un contenuto soprannaturale, che non prevede rapporti né esclusivi né inclusivi. Come dice Simone Weil,

La realtà di questo mondo è fatta di differenze [...]. Fra tante ineguaglianze di fatto, il rispetto non può essere lo stesso verso tutti se non si riferisce a qualcosa che è identico a tutti [...]. Di identico in tutti loro non vi è che la presenza di un legame con l'altra realtà. Tutti gli esseri umani sono assolutamente identici nella misura in cui possono essere concepiti come costituiti da un'esigenza centrale di bene attorno alla quale si dispone un po' di materia psichica e carnale.<sup>26</sup>

Il riconoscimento di questa condivisa esperienza umana favorisce l'empatia, da intendere husserlianamente come "esperienza dell'estraneo", cioè riconoscimento dell'insuperabile alterità dell'altro, e pure della nostra vicinanza e del nostro mutuo riconoscimento. Ed è un'empatia che può essere declinata non solo a livello individuale, ma anche sociale<sup>27</sup>, con una dimensione culturale e religiosa<sup>28</sup>. Mentre prima eravamo al centro con la nostra identità e l'altro/gli altri rappresentavano un'anonima periferia, ora siamo tutti equidistanti da un centro, che è il bene in cui trova le sue radici ogni identità.

Come ultima immagine di questo momento di riflessione vorrei scegliere la figura simbolica dell'albero: l'albero che collega il radicamento, il nutrimento della terra, all'energia che scende dal cielo e rigenera la sua linfa, come espresso dalla *Lettera ai Filippesi* (3, 20): « La nostra cittadinanza è nei cieli ». È un richiamo potente a ritenerci tutti stranieri e ospiti, e perciò ospitali.

26. Ivi, p. 115.

27. Come dice Husserl, « egli [...] mi esperisce come un altro per lui, così come io lo esperisco come altro per me » e, pensando l'altro « come uno che a sua volta si riferisce al suo altro », possiamo arrivare a pensarci come « soggetti di una possibile comunità reciproca » (E. HUSSERL, *op. cit.*, p. 148).

28. « Qui il primordiale è costituito da me e dalla mia cultura di contro a ogni cultura *estranea*. Quest'ultima è accessibile a me e alla mia cultura solo per una specie di *esperienza di estraneità*, una specie di empatia rivolta all'umanità culturale estranea e alla sua cultura » (Ivi, p. 151).



# Dialogo, verità, alterità

LUCA GHISLERI\*

## 1. Dialogo ed ermeneutica

In un contesto caratterizzato, in particolare negli ultimi decenni, da una migrazione dei popoli strettamente connessa con la globalizzazione economica e con la rivoluzione informatica e originata soprattutto da guerre continue, povertà economica, sovrappopolazione costante e cambiamenti climatici, torna ad essere essenziale — anche in riferimento agli inediti e spesso pericolosi scenari politici che da qualche tempo si stanno profilando in proposito all'orizzonte — la riflessione, su cui intendo soffermarmi nel presente contributo, intorno alla essenzialità del dialogo tra le culture e alle condizioni del suo adeguato svolgimento.

Perché — ci chiediamo — è fondamentale il dialogo con gli altri e quali sono le istanze che lo rendono possibile? Per cercare di rispondere a queste domande è istruttivo richiamarsi, in particolare, alla concezione “ermeneutica”<sup>1</sup>, che si rivela essere essenziale nelle questioni morali, religiose, filosofiche e in ultima istanza esistenziali e intersoggettive, ovvero in quelle questioni nelle quali il senso e la stessa verità di esso non possono manifestarsi in forma oggettiva e neutrale (come avviene, per certi versi, nella descrizione scientifica in cui l'universalità è attinta prescindendo dal soggetto indagante), ma solo attraverso la mediazione della stessa esistenza (da cui non è possibile prescindere proprio perché si tratta di tematizzare la verità del suo essere).

Si può menzionare a questo riguardo quanto sostiene Luigi Pareyson, secondo il quale *per l'accadere del dialogo « ci vogliono due cose: verità e alterità »*<sup>2</sup>.

\* Università degli Studi del Piemonte Orientale “Amedeo Avogadro”.

1. In ambito ermeneutico si sono occupati di dialogo, tra gli altri, anche H.G. Gadamer, per il quale l'ermeneutica è “dialogo infinito” (cfr. *Verità e metodo 2*, trad. it. Bompiani, Milano 1995, pp. 168 ss.), e P. Ricoeur, in particolare in riferimento al problema della traduzione (cfr. *La traduzione. Una sfida etica*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2001), ma forse entrambi non indagano in modo adeguato — come invece sembra fare Pareyson — le condizioni ontologiche di esso. È opportuno anche ricordare che al termine della prima guerra mondiale si sviluppò in Europa una vera e propria *filosofia del dialogo* connessa, a titolo diverso, a pensatori quali F. Ebner, R. Rosenzweig, M. Buber e G. Marcel, sull'analisi della quale però non mi è possibile ora soffermarmi.

2. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 170 (il corsivo è mio). Nell'espres-

In questo modo si evita, da una parte, che il dialogo (senza verità) si riduca a chiacchiera (che non impegna i dialoganti nella ricerca) e, dall'altra parte, che il dialogo (senza alterità) si trasformi in un monologo (che non consente alcun confronto autentico tra gli interlocutori). Soffermiamoci sulle due nozioni sottese a un tale approccio.

## 2. Verità e persona

La "verità" anzitutto non può essere concepita come un oggetto di cui il soggetto può disporre perché, se fosse a nostra disposizione, l'avremmo già raggiunta e quindi non avrebbe senso l'ulteriorità della ricerca che sembra connotare invece una dimensione antropologica fondamentale. Essa pare costituire invece l'orizzonte comprendente anche il soggetto che la ricerca ed essere la stessa origine di tale ricerca la quale, proprio in quanto origine, non può mai venire oggettivata dall'interrogante. Del resto, non è possibile paragonare la verità a un "nocciolo" di per sé irraggiungibile, il cui unico aspetto accessibile per l'uomo sarebbe una "corteccia"<sup>3</sup>. Sulla scia di Platone infatti l'essere umano non è fuori dalla verità, perché questo implicherebbe che la sua ricerca di essa — non essendo guidata — sarebbe vana e casuale, mentre invece egli si trova sempre (magari in modo distorto) all'interno della verità, che dunque orienta la ricerca, anche se tale ricerca non si esaurisce mai. D'altra parte, la verità non può essere "tagliata a pezzi", ognuno dei quali sarebbe posseduto da ogni singolo soggetto, perché in questo modo la si considererebbe ancora secondo uno sguardo intramondano che non ne dischiuderebbe la richiamata istanza inoggettivabile e, del resto, quest'ottica potrebbe sottendere l'idea della verità come ricomposizione di tutti i suoi pezzi, quasi che all'uomo fosse possibile sporgersi al di là della propria prospettiva storica e contemplare in modo oggettivo e panoramico la totalità dell'essere.

Anche in riferimento a queste istanze problematiche è utile osservare che per Pareyson la persona (o l'esistenza, che egli distingue esplicitamente dal soggetto per dei motivi teorici su cui torno tra poco) è prospettiva (laterale ma non parziale) sulla verità, nel senso che la persona è sé stessa solo aprendosi al rapporto (prospettico) con la verità che la costituisce e la origina. La verità, pensata (sulla scia della tradizione neoplatonica mediata dal cristianesimo) come fonte inesauribile e inoggettivabile di prospettive

sione riportata Pareyson fa riferimento al dialogo tra le filosofie, ma si può considerare questa sua concezione anche in relazione al nesso tra le culture e tra le religioni, come egli stesso — del resto — sembra prospettare nell'ultima fase del suo pensiero (su cui cfr. In., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 146).

3. Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 58–59.

esistenziali su di sé, si manifesta — già lo si diceva — attraverso la mediazione della persona e, del resto, proprio perché il rapporto con la verità è strettamente personale, questo rapporto è di tipo interpretativo. La verità, nella sua trascendenza inconfigurabile, si rivela infatti storicamente solo attraverso l'interpretazione formulata dalla persona che si apre ad essa. Esiste così una «solidarietà originaria di persona e verità»<sup>4</sup>, alla luce della quale la persona esprime sé stessa solo rivelando la verità, ovvero mediante la sua interpretazione di essa. Per Pareyson la “formulazione del vero” che si attua nell'interpretazione è «per un verso possesso personale della verità e per l'altro possesso di un infinito»<sup>5</sup>. Da una parte, cioè, l'interpretazione è sì possesso della verità e coincide quindi con essa, ma è un possesso personale, perché è questo l'unico modo in cui l'interpretazione può possedere la verità. Dall'altra parte, l'interpretazione possiede tutta la verità, ma la verità risiede all'interno dell'interpretazione nella sua essenza inesauribile e quindi quello che è posseduto è l'infinito. Tra verità e interpretazione si instaura così un rapporto di presenza e di ulteriorità, nel senso che la verità è presente tutta (e non in parte) nell'interpretazione, ma nella sua essenziale infinità e ulteriorità, al di là di qualsiasi formulazione che ne viene data.

Come si vede, secondo l'ermeneutica di Pareyson il rapporto tra la verità e le interpretazioni non è così un rapporto di soggetto e oggetto. La persona infatti non è un soggetto che dissolve in sé il suo oggetto e la verità non è un oggetto che si fa presente al soggetto solo se questo rinuncia alla propria determinatezza. La persona non è infatti un ostacolo, ma è la condizione per la rivelazione della verità, nel senso che essa rivela la verità solo esprimendo sé stessa, un'espressione che però implica non la chiusura della persona in sé stessa ma appunto l'apertura alla manifestazione del vero.

### 3. Alterità e identità

La seconda richiamata condizione del dialogo, ovvero l'“alterità”, si radica proprio in questa concezione ermeneutica della verità, dal momento che l'interpretazione — intesa come possesso mai esaurito di un infinito — porta a sottendere infinite altre interpretazioni della verità legittime quanto la propria (sta qui il riconoscimento dell'alterità e della pluralità delle prospettive sulla verità) e, del resto, la verità unisce fra di loro le infinite prospettive, proprio perché esse si radicano tutte nella sua unità. Gli interlocutori del dialogo si riconoscono così nella loro alterità, ma anche nel rapporto che li unisce e che li fa simili.

4. Ivi, p. 17.

5. Ivi, p. 81.

Pareyson fa notare in proposito — ed è un'osservazione molto istruttiva — che il « riconoscimento delle altre prospettive deve avvenire in base all'affermazione della propria »<sup>6</sup>. Infatti solo chi formula una propria personale interpretazione della verità è consapevole di cogliere la verità nella sua inesauribilità e quindi è aperto al riconoscimento di altre interpretazioni dell'unica verità inesauribile. Potremmo dire allora che il dialogo non implichi la rinuncia alla propria identità, nella dimensione in cui la propria identità sia abitata essenzialmente dal riconoscimento dell'alterità<sup>7</sup>.

In questa prospettiva il dialogo pare così avere — andando oltre la lettera di Pareyson — una duplice funzione. Da una parte, l'incontro con l'altro sembra aiutare ciascuno a sperimentare l'“infinito” che lo abita in forma finita dal punto di vista “qualitativo”. Più cioè entro in relazione con altre interpretazioni della verità più, quasi secondo un processo anamnastico, prendo consapevolezza di ciò che sono ovvero una interpretazione della verità che può dispiegare la sua infinità solo secondo l'istanza della ricerca e del confronto inesauribili. Da questo punto di vista « più mi apro agli altri più comprendo me stesso ». Se non mi apro agli altri, diversi aspetti dell'infinito che in essi sono dispiegati e che in me lo sono solo a livello potenziale potrebbero infatti all'interno della mia prospettiva non emergere in modo adeguato e, del resto, non mi accorgerei dei miei limiti (il fatto che non possiedo la verità ma ne sono eventualmente posseduto) e dei miei errori (il chiudermi e il non aprirmi alla verità).

Qui si radica forse anche l'istanza etica originaria, proprio perché non si tratta tanto di scegliere tra egoismo e altruismo (secondo una legge morale del dovere che rischia di risultare estrinseca alle dinamiche sottese a ciò che ci costituisce), ma tra il consenso all'essere ciò che essenzialmente siamo (e che ci compie pienamente) e il rifiuto di esso (che non permette la nostra autorealizzazione).

Dall'altra parte, il dialogo può anche essere inteso come un esercizio concreto di tensione umana alla testimonianza della verità, quasi una manifestazione dell'“infinito” in senso “quantitativo”, proprio perché l'unità (tra i molteplici interlocutori) che si cerca di vivere nel dialogo tende a configurare storicamente l'unità della verità<sup>8</sup>.

Da qui deriva anche che si devono evitare gli estremi rappresentati dal

6. Ivi, p. 79 (corsivo mio).

7. Per Ciancio solo « perché in me stesso c'è l'altro (e un vero altro) posso incontrare l'altro senza con ciò semplicemente negare me stesso e senza negare l'altro » (C. CIANCIO, *Lo straniero, “caso serio” dell'incontro con l'altro*, in « La Rivista del Clero Italiano » 3 (2009), p. 196).

8. Si aprirebbe qui lo spazio per una discussione in direzione trinitaria (che non posso ora svolgere), proprio perché l'identità dei differenti che si può sperimentare nel dialogo può essere concepita come immagine storica dell'identità dei differenti sottesa alla concezione cristiana della Trinità.

“dogmatismo” e dal “relativismo”, i quali non colgono il nesso tra la richiamata unità della verità e la molteplicità della storia. Il dogmatico infatti pensa che per salvaguardare la prima occorra rinunciare alla seconda (egli sostiene cioè che esista una sola interpretazione della verità, la propria, o meglio che sia permesso solo a lui — non risulta chiaro in base a che cosa — di “possedere” la verità), mentre il relativista all’opposto ritiene che per salvare la seconda si debba rinunciare alla prima (egli cioè, ritenendo che non esista alcun rapporto tra le interpretazioni e la verità, si ferma alle interpretazioni le quali però, non radicate nella verità, rischiano di divenire una asettica e non troppo impegnativa descrizione dell’esistente). L’atteggiamento adeguato a riguardo sembra essere allora quello del “pluralismo”, che connette strettamente verità e interpretazione, proprio perché nella prospettiva ontologica ad esso sottesa ogni interpretazione vera rivela l’unica verità, anche se lo fa da una prospettiva singolare (la mia identità), che — come si diceva — apre al riconoscimento delle altre.

In proposito si può aggiungere che le caratteristiche dell’interpretazione vera sono sicuramente la sua non contraddittorietà, la sua capacità di comprendere i fenomeni storici, ma anche e soprattutto il suo essere in grado di confrontarsi con altre prospettive in modo non conflittuale (in ciò risiede, in ultima istanza, il dialogo). Questo sembra verificarsi in realtà anche con il relativismo che, proprio per evitare il dogmatismo dell’assimilazione (anche violenta) dell’altro, apre infatti alla tolleranza (di per sé pacifica) di tutte le posizioni. Ma la debolezza di esso sta proprio nel fatto che il riconoscimento delle altrui posizioni, non essendo basato sul riferimento all’unità inesauribile della verità, tende a non dischiudere alcuna esigenza di relazione con esse (rischiando quindi il pericolo di un rispetto generico implicante l’indifferenza), mentre il pluralismo sottende l’essenziale relazione con l’alterità e quindi l’attribuzione ad essa di una importanza fondamentale proprio in riferimento alla presa di coscienza di ciò che si è.

In questo quadro è anche interessante richiamare il fatto che la *religione* non costituisce — come è anche sostenuto — il maggiore ostacolo al dialogo e all’incontro con l’altro e con lo straniero, perché soprattutto nelle religioni monoteistiche l’esperienza della relazione con Dio non conferma le nostre (troppo umane) certezze, ma ci chiama ad uscire da esse e ad aprirci al futuro della novità che ci trasforma e ci realizza. Si pensi naturalmente ad Abramo, che è chiamato ad andarsene dal suo paese e dalla sua patria<sup>9</sup> e a trovare la sua identità, un’identità che è abitata dall’alterità dal momento che è il rapporto con l’Altro che la origina. Ne deriva che — proprio perché l’uomo religioso scopre la verità di sé stesso nel rapporto con l’alterità divina e proprio perché il rapporto con Dio è un rapporto di liberazione che lo

9. Cfr. *Gen.* 12,1.

salva dall'oppressione (si consideri, in riferimento all'esperienza biblica, la schiavitù patita in Egitto dal popolo ebraico) — egli non può non essere ospitale e non può non accogliere l'altro: « Non molesterai — si dice in *Esodo* 22, 20 — il forestiero né lo opprimerai, perché voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto »<sup>10</sup>.

Da ciò segue come corollario che l'*educazione* in famiglia o nelle altre istituzioni formative è riuscita, consentendo cioè alla persona di diventare ciò che è, nella dimensione in cui all'interno di esse si vivono esperienze compiute di alterità nelle quali quindi l'altro non è assimilato o eluso, ma incontrato nella sua differenza.

#### 4. Verso ulteriori approfondimenti

Quanto finora sostenuto mi pare possa essere istruttivamente affiancato da alcune osservazioni e domande conclusive di carattere generale (sintetizzate in due punti) che possono dischiudere ulteriori percorsi di approfondimento concreto da condurre in altra occasione.

- a) L'Europa (negli ultimi anni meta privilegiata dei viaggi, spesso “disperati”, intrapresi da uomini, donne e anche bambini provenienti in particolare dal continente africano) nasce e si sviluppa in riferimento alla relazione tra le differenze. Essa — che ottiene la sua identità mediante una separazione dall'Asia<sup>11</sup> e che è « il risultato di un incontro tra la cultura greca, la civiltà romana e la religione biblica, ebraica e soprattutto cristiana »<sup>12</sup> — è quindi strutturalmente abitata dalla dimensione interculturale e per questo motivo sembra far parte della sua storia l'apertura all'ospitalità<sup>13</sup>. Ma — ci si può chiedere — i nuovi arrivati che spingono ai suoi confini per entrarvi vanno

10. Secondo Ciancio, l'« esperienza religiosa autentica, in quanto esperienza di trascendenza, sembra essere la condizione fondamentale della possibilità di incontro con lo straniero, perché attraverso di essa l'io, il principio di identità, si trova a essere costituito dall'Altro. Potremmo dire paradossalmente che solo avendo esperienza di Dio si è capaci di incontro con lo straniero. Ciò contraddice l'idea secondo la quale invece sarebbero le religioni a favorire lo scontro, il che è certamente vero se la religione si corrompe assumendo [una] forma idolatrica e immanentizzata » (C. CIANCIO, *op. cit.*, p. 204).

11. Cfr. M. PAGANO, *Introduzione*, in *I fondamenti dell'etica in prospettiva interculturale*, a cura di M. Pagano e L. Ghisleri, Morcelliana, Brescia 2017, p. 9.

12. *Ibidem*.

13. Tale storia è segnata, in realtà, non solo dall'incontro ma anche dallo scontro con l'altro. L'Europa, come diceva Ernesto Balducci (cfr. *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole (FI) 1992, pp. 135.) può anche essere considerata infatti un “Giano bifronte”, essendo stata capace di “partorire dal proprio interno” lo sterminio delle diversità ma anche le istanze della libertà di coscienza e dello stato di diritto.

accolti indiscriminatamente proprio in riferimento ad un principio di “ospitalità assoluta”, che può dunque sconvolgere anche le basi e le conquiste su cui è nata e si è progressivamente costituita l’Europa, o vanno accolti secondo un principio di “integrazione” che accoglie solo nella misura in cui lo straniero assume lo “stile” europeo?<sup>14</sup> Come declinare dal punto di vista delle politiche dell’accoglienza quel principio del dialogo, fondato su verità e alterità, di cui si diceva? Consentire a un altro popolo di mantenere la sua alterità assoluta non integrabile, con il rischio di configurare una molteplicità di comunità isolate e non dialoganti tra di loro?<sup>15</sup> Oppure permettere (e contribuire a costruire) il dialogo e l’incontro? Ma a quali condizioni concrete? Il dialogo infatti avviene sempre in situazioni storico-determinate in cui non sempre i dialoganti sono in una situazione di parità, la quale sola rende autentico e liberante l’incontro reciproco<sup>16</sup>.

- b) Non ci si deve dimenticare poi che forse già da sempre l’uomo considera “sacra” l’ospitalità, probabilmente perché vede in essa un modo per attenuare il timore del diverso che, se accolto e quindi conosciuto, fa meno paura e con il quale si può quindi entrare in relazione (magari anche solo per motivi economici)<sup>17</sup>. Ma l’ospitalità dello straniero

14. J. DERRIDA (cfr. *Sull’ospitalità*, trad. it. Baldini&Castoldi, Milano 2000) parla in proposito del rapporto tra ospitalità “assoluta” (aperta cioè all’“altro assoluto, sconosciuto, anonimo”) e ospitalità “di diritto” (che si dispiega per chi è « provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di straniero »). In proposito cfr. anche R. BERTOLDI, *Alterità e ospitalità*, in *Forme del bene condiviso*, a cura di L. Alici, il Mulino, Bologna 2007, pp. 103–131 (soprattutto pp. 115–123).

15. Simone sostiene che i « tipi di convivenza tra immigrati e nativi sono distribuiti di solito in categorie schematiche, che portano nomi metaforici inventati negli Usa, corrispondenti a concetti-cornice piuttosto ingenui: multiculturalismo, *salad bowl*, *melting pot* (o assimilazione). In sostanza, queste categorie riflettono i tre tipi di relazione tra insiemi: l’esclusione (è il multiculturalismo: gli insiemi non hanno nessun elemento in comune), l’intersezione (è il *salad bowl*: gli insiemi hanno alcuni elementi in comune), la sovrapposizione (è l’assimilazione: gli insiemi coincidono del tutto) » (R. SIMONE, *L’ospite e il nemico. La grande migrazione e l’Europa*, Garzanti, Milano 2018, p. 135).

16. F. JULLIEN (cfr. *L’identità culturale non esiste (ma noi difendiamo le risorse di una cultura)*, trad. it. Einaudi, Torino 2018, p. 78) sostiene in proposito che “dialogo” sia « un termine rassicurante che serve a dissimulare i rapporti di forza sempre esistenti tra le culture [...] Il termine dialogo non aspira forse a un facile irenismo? — non si fa forse bello di un falso egualitarismo? E tanto per cominciare, in quale lingua [...] si svolgerà questo dialogo? ». Qui l’ermeneutica mi pare che debba certo entrare in rapporto — come insegna il noto confronto tra Gadamer e Habermas — con la critica dell’ideologia. Del resto, Jullien aggiunge che « il dialogo può svolgersi soltanto nella lingua di entrambi, ovvero tra queste lingue: nel tra aperto dalla traduzione [...] la traduzione è la lingua logica di questo dialogo » (ivi, pp. 82–83). Sulla questione del dialogo, che metterebbe in crisi la nozione di identità a vantaggio di quella di somiglianza, cfr. anche F. REMOTTI, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma–Bari 2019, pp. XIV–XVIII).

17. È opportuno ricordare che esistono posizioni diversificate riguardo ai vantaggi o agli svantaggi economici che portano con sé gli immigrati. A titolo di esempio ne richiamo due piuttosto recenti: la prima è più dubbiosa e (come si inferisce dal contesto) propendente verso gli svantaggi, mentre la seconda evidenzia nettamente i vantaggi sottesi all’immigrazione. I « nuovi arrivati sono destinati a produrre subito quote di Pil o piuttosto a gravare a vita sui bilanci di servizi sociali europei? » (R.

— e mi collego al punto precedente — è dunque gratuita o implica la reciprocità? Se l'ospite non ricambia il dono dell'ospitalità donando a sua volta, non rischia di poter essere considerato un nemico?<sup>18</sup> Anche in riferimento a ciò è istruttivo ricordare che lo stesso termine "simbolo" indicava anticamente, come è noto, la "tessera ospitale" in base alla consuetudine secondo cui due persone (anche in rappresentanza di altre) spezzavano una tessera, usualmente di terracotta, in due parti, conservandone ciascuna una parte e sancendo così un patto di varia natura che sottendeva il riconoscimento reciproco e che poteva essere valido anche per le generazioni future. È opportuno evidenziare però — e mi pare essenziale — che la nostra situazione storica sottende il fatto che ciascuno possiede solo una parte della tessera e che l'unità simbolica non ci è data se non nel ricordo e nell'anticipazione mai oggettivamente definitivamente ma sempre continuamente interpretabili. Il rapporto con l'altro quindi sottende una aspirazione all'unità che però si dà solo nella frattura, la quale va sempre di nuovo sanata (ermeneuticamente) mediante l'incontro e il dialogo.

SIMONE, *op. cit.*, p. 247); « gli immigrati contribuiscono all'economia dei paesi d'arrivo più di quanto costino » (G. REMUZZI, + 1% di migranti secondo la rivista « Lancet » equivale a + 2% di ricchezza, in « La lettura/Corriere della Sera », domenica 13 gennaio 2019, p. 15).

18. Come è noto, il termine ospite indica sia "la persona che accoglie" sia « la persona che gode dell'ospitalità », quasi forse a implicare la reciprocità sottesa all'ospitalità. Alla luce della reciprocità, il vincolo di ospitalità, "formalmente gratuito", può così finire « per tradursi in un rapporto di scambio ». Sul rapporto tra *hospes* e *hostis*, ospite e nemico, cfr. R. SIMONE, *op. cit.*, pp. 131-132.



PARTE II

## TRA ALTERITÀ E OSPITALITÀ



## L'impossibile comunità

Maurice Blanchot e lo spazio del neutro

VALERIO AGLIOTTI\*

Temo le scosse provocate dagli Incrollabili

M. BLANCHOT

Il tema dell'altro — nella riflessione teorica blanchottiana, a cui si è scelto di limitare l'analisi — è associato a un duplice vincolo, apparentemente contraddittorio: da un lato, la ricerca di una forma di rapporto rispettoso dell'alterità altrui, contro la tendenza all'assorbimento dell'Altro da parte del Sé; per contro, la convinzione che la struttura stessa di ogni relazione implichi immancabilmente tale riduzione, decretando così l'annullamento dell'Altro. Attraverso la riflessione sul neutro inteso come luogo aperto a tale alterità, si cercherà di definire le condizioni di tale rapporto paradossale, mediante il quale Blanchot si è sforzato di pensare una modalità di incontro non organizzata in termini di relazione.

### I. Ai bordi del neutro

Il neutro rappresenta la risposta paradossale alla succitata *impasse* dell'incontro: soltanto in esso, è questa la convinzione di Blanchot, l'altro può essere preservato come altro. Luogo inaccessibile alla metafisica, irricevibile al « *postulat ontologique de l'être* »<sup>1</sup>, lo spazio neutro non consente al pensiero una definizione della sua essenza, ma la sola approssimazione dei suoi paraggi<sup>2</sup>.

Innanzitutto, lo spazio neutro è uno spazio "sospeso". L'analisi di un'esperienza radicale come la sofferenza chiarisce questo aspetto. Occorre però, secondo un movimento tipico del pensiero blanchottiano, distinguere: quando essa è tollerabile, ricade nell'abito della "pazienza", della misura e quindi del sopportabile. In tal senso, questa sofferenza non insegna nulla, rimanendo interna all'ordine e all'ordinario. Quando la sofferenza è particolarmente

\* Afferenza.

1. PH. FRIES, *La théorie fictive de Maurice Blanchot*, L'Harmattan, Paris 1999, p. 80.

2. Sul significato che tale termine gioca nella filosofia di Blanchot, cfr. l'analisi proposta da J. DERRIDA, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Jaca Book, Milano 2000.

intensa, quando assume il carattere della smisuratezza, cui non è più possibile attribuire un senso<sup>3</sup>, « il tempo sembra arrestarsi, confondendosi col suo intervallo »: il presente appare svuotato della sua presenza, indefinitamente dilatato. Questo “tempo interrotto”, questo presente attraversato dalla sua stessa assenza, “incapace di permanenza”<sup>4</sup>, disarticola l’ordinaria successione temporale e, nel contempo, sospende la permanenza stessa dell’Io che soffre. Non c’è, in tale strana esperienza, un Io che soffre, che possa — a rigore — assumersi come soggetto della sofferenza. L’esperienza del neutro si rivela così in un ulteriore suo aspetto: quello dell’“impersonalità”.

Il neutro si presenta come forza decentrante che, sospendendo la soggettività dell’Io, destabilizza inoltre i rapporti spaziali che ad esso sono connessi: l’Io, non più presente a se stesso, scopre una forma di distanza che non è il negativo della vicinanza (il non–vicino), ma l’“esteriorità stessa della presenza”, quel Fuori che, in relazione alla sofferenza che ne consente un’ approssimazione, Blanchot definisce anche come “passione del Fuori stesso”<sup>5</sup>. Quest’“intima esteriorità” è possibile solo nello spazio neutro, è il neutro “stesso” — se il neutro fosse qualcosa<sup>6</sup>.

Le esperienze qui troppo velocemente richiamate<sup>7</sup> lasciano intuire che il rapporto con l’altro, cui il neutro si offre come luogo d’incontro, esige la messa tra parentesi (sospensione) dell’io (impersonalità): lo spazio neutro è dunque una dimensione in negativo (esteriorità), ciò che rimane per differenza e sottrazione, quel che resta — quando tutto il resto è tolto. In questo deserto soltanto — suggerisce Blanchot — può sbocciare, senza subito appassire, il fragile fiore dell’alterità.

## 2. Un rapporto senza relazione

La questione dell’altro emerge con chiarezza in un saggio fondamentale, *Il rapporto del terzo genere. Uomo senza orizzonte*<sup>8</sup>, dove vengono, con

3. In quanto « *excès radical* », il neutro è stato giustamente definito « *éclipse radicale du sens* », (M. ZARANDER, *L’être et le neutre*, Verdier, Lagrasse 2001, p. 15; 204) secondo una linea interpretativa che vede in esso il limite di ogni logica del senso — vale a dire di ogni logica *tout court*.

4. M. BLANCHOT, *La conversazione infinita*, Einaudi, Torino 2015, p. 55.

5. Ivi, p. 57; 58. Per il legame fra il Fuori e linguaggio, cfr. l’ormai classico M. FOUCAULT, *La pensée du dehors*, in « Critique », n. 299, Juin 1966, pp. 523–546. Per la nozione di « *anonymat du langage* » (p. 544), che richiama indirettamente le tematiche trattate, cfr. in particolare, pp. 543–546.

6. Sulla non ascrivibilità del neutro allo spazio ontologico, più volte accennata negli scritti blanchottiani, cfr. almeno M. BLANCHOT, *op. cit.*, p. 30 n.

7. Si tralasciano, per esigenze di spazio, le discussioni relative alla sintassi del « senza senza “senza” » (cfr. Derrida, *op. cit.*, p. 207), alla logica del *neuter*, così come del ricorso alla retorica dell’*isolexisme* (cfr., per un sintetico approfondimento, PH. FREIS, *op. cit.*, pp. 68–70; 77–82).

8. M. BLANCHOT, *op. cit.*, pp. 80–89.

l'apparenza della sistematicità, presentate tre possibili modalità di relazione<sup>9</sup>.

La prima obbedisce alla “legge del medesimo”<sup>10</sup>: sotto il segno della dialettica, l'altro è mediatamente il Diverso da uniformare, parentesi necessaria e funzionale al tutto come unità — fine e finalità del movimento che, annullando il negativo, mira alla totalità dell'Uno. La seconda tipologia ambisce alla medesima unità, realizzandola però a danno del Medesimo: sostituendo alla mediatezza dialettica l'immediatezza, in senso lato, mistica, essa è realizzata come “estasi, fusione, fruizione”. Pur nell'antitesi del percorso, i due modelli si incrociano — rette parallele che si toccano all'infinito — proprio nell'Unità a cui mirano e in funzione della quale, mediatamente o immediatamente, annullano l'alterità.

Affinché il “rapporto di terzo genere” non si riduca a nuova riaffermazione dell'unità occorre che l'altro conservi la sua alterità, rimanendo all'Io estraneo, un estraneo. L'altro, senza coincidere necessariamente con un altro uomo né con Dio<sup>11</sup>, è sempre lo Straniero. Preservare l'alterità dello straniero, significa necessariamente, per Blanchot, concepirne il rapporto sotto il segno della “dissimetria”. Ciò va inteso radicalmente come rinuncia dell'uguaglianza e della reciprocità relazionale. Dell'uguaglianza, perché se l'altro è paritetico con ciò con cui si relaziona, esso è interscambiabile, perdendo in questo modo la sua assoluta alterità; della reciprocità, poiché il reciproco, così come il simmetrico, l'opposto e lo speculare, sono la sporgenza su cui fa presa la dialettica. Di più: la dissimetria è realmente tale solo se si delinea in quanto doppia irreciprocità. Occorre cioè che fra i due termini che partecipano al rapporto di terzo genere — “rapporto neutro”<sup>12</sup>, altro nome dell'altro — occorre che « il punto A disti dal punto B di una misura diversa da quella che divide il punto B da A ». Lo spazio neutro viene così a delinarsi come “un campo non isomorfo”, come una sorta di “curvatura” che pone fra i due termini che partecipano al rapporto una “distanza *infinita*”<sup>13</sup>. Paradossalmente, ma coerentemente, tale rapporto vive nella e della non-relazione; il contatto si pone nella distanza o, per utilizzare un altro termine caro a Blanchot, nell'“interruzione”.

Rapporto dissimmetrico e interrotto, sempre sospeso e impersonale, il rapporto neutro è anche “impossibile”. Il concetto di impossibilità, centrale nella riflessione di Blanchot (e in particolare nel suo approfondimento relativo

9. Altrove, Blanchot ne premette una quarta, sorta di grado zero a cui seguono le altre tre: si allude al rapporto strumentale in cui l'altro è ridotto a mero utensile nei cui confronti, a rigore, non è lecito nemmeno parlare di rapporto. Cfr. *ivi*, pp. 91–92.

10. *Ivi*, p. 80. A tal proposito, cfr. anche l'interessante trattazione proposta da PH. FRIES, *op. cit.*, pp. 75–77.

11. Cfr. M. BLANCHOT, *op. cit.*, p. 86.

12. *Ivi*, p. 72.

13. *Ivi*, p. 88; 8.

alla nozione di comunità) necessita di alcune puntualizzazioni. Nel suo significato più immediato, s'intende per possibilità ciò che non è contraddittorio rispetto al reale; qualcosa, dunque, di meno che reale, ontologicamente in difetto di realtà. Tuttavia, lungo i secoli e in particolare in quello da poco trascorso, si è fatto strada un "nuovo senso" secondo cui « la possibilità è qualcosa di più della realtà: è l'essere più il potere dell'essere »<sup>14</sup>. L'uomo non è semplicemente ciò che è, ma l'insieme delle possibilità che *potrebbe* essere; il condizionale, modo specifico della possibilità, diviene così espressione propria dello statuto ontologico (quantomeno umano) e assume valore fondante rispetto alla realtà: « si è ciò che si è solo se si ha il potere di esserlo »<sup>15</sup>.

Da qui Blanchot individua, ed è un'intuizione decisiva, l'inquietante risonanza che questa nuova natura del possibile istituisce con altre due nozioni: quella di potere e quella di potenza. La possibilità è ciò che predispone alla potenza, attraverso la quale « si determina l'appropriazione che si risolve in possesso »<sup>16</sup>. In questa catena semantica che lega la possibilità, in quanto modo più generale e astratto, alla potenza e al potere, si evidenzia come l'essere-in-potenza, di aristotelica memoria, sia indisciungibile da una logica del potere che, appropriandosi di ciò che ancora non è, lo configura, in potenza, come ciò che è in suo potere essere. In tale prospettiva — ancora una volta identificabile con la dialettica — l'altro è sempre in mio potere, in quanto possibilità non ancora realizzata. Se il neutro è dunque definito da Blanchot "impossibile", è tale in quanto esprime « una misura altra da quella del potere »<sup>17</sup>.

### 3. Figure del neutro: il maestro e il supplice

Nella seconda parte de *L'Entretien infini*, « *œuvre obsédante* »<sup>18</sup>, al fine di meglio specificare quanto sin qui teorizzato, Blanchot propone alcune "figure del neutro": contesti — istituzionali, mitologici, sociali — in cui l'impossibilità neutra dell'incontro con l'altro ha avuto luogo.

Due soli, fra i possibili esempi. La prima figura riguarda il rapporto maestro-allievo. Secondo un movimento consueto, Blanchot si premunisce, prima di affermare, di negare: il legame chiamato in causa non è quello fra Professore e studente, dove il primo, in quanto detentore del Sapere (quasi) Assoluto — Hegel ne è l'emblema — nei cui confronti lo studente è antitetivamente il vuoto della conoscenza, determina una relazione do-

14. Ivi, p. 52.

15. *Ibidem*.

16. Ivi, p. 54.

17. *Ibidem*.

18. F. COLIN, *L'un et l'autre*, in « Critique », n. 299, Juin 1966, p. 561.

minata dal potere. Differentemente, il maestro non s'impone sull'allievo, poiché non si considera possessore indiscusso del sapere. Se nel primo caso la dissimmetria si traduce in gerarchia, nel secondo riconfigura quell'«indice di curvatura» che si è già riconosciuto come specifico dello spazio neutro. E tuttavia, la distanza che divide maestro e discepolo non corrisponde a quella fra discepolo e maestro: tale rapporto «è il rapporto stesso della parola in cui l'incommensurabile si fa misura e l'assenza di relazione rapporto»<sup>19</sup>.

Un'altra figura di questo “rapporto esorbitante”<sup>20</sup> è dato dal supplice. Egli è, letteralmente, “l'uomo del venire”, colui che non appartiene all'*oikos*, estraneo al cerchio domestico del focolare: il supplice è sempre lo Straniero. Messaggero del dio, nella relazione che l'ospite istituisce, egli scompiglia la dissimmetria del potere collocandosi fuori dalla gerarchia; di fronte al supplicato, che ha tutto, egli si fa portatore di quel nulla che è dovuto e rispettato: in questo modo, «così separato da ogni potere, egli sfugge alla giurisdizione del potere e cade sotto un'altra legge: quella affermata dalla sua verità di straniero e manifestata dalla presenza immediata del dio invisibile». E questo perché «il supplice non è più debole e nemmeno il più debole: è così in basso da cadere del tutto fuori portata»<sup>21</sup>.

È attraverso la parola — proprio se a pronunciarla è lo Straniero, colui che parla un'altra lingua — che la relazione dissimmetrica ha luogo: quando Priamo, attraversando incolume le linee nemiche, supplica, *a parole*, Achille di restituirgli il corpo di Ettore, il supplicante e il supplicato, fuori dal cerchio domestico del potere, possono incontrarsi rimanendo estranei l'uno all'altro. Ma il rapporto neutro, aperto dalla parola supplice, è uno spazio sospeso, sempre in pericolo a causa della parola del potere, che minaccia di richiuderlo: quando Achille invita Priamo a mangiare e questi rifiuta, «s'infuria di nuovo e sta per ucciderlo»<sup>22</sup>. La parola del potere, che è sempre parola di violenza, ha la forza di imporsi e cancellare la parola neutra, parola impotente. Anche in questo caso è confermato l'impegno — che Blanchot non si spinge a chiamare etico<sup>23</sup> — a “mantenere la parola”<sup>24</sup>.

Entrambe queste figure costituiscono uno spazio sospeso dove il neutro ha luogo. Spazio indeciso e impersonale, esso è parola inevitabilmente

19. Ivi, p. 9; p. 8.

20. Ivi, p. 9

21. Ivi, p. 112; p. 114

22. Ivi, p. 115.

23. Discutendo della soluzione levinassiana che prepone l'etica all'ontologia, Blanchot, pur riconoscendo le affinità, non manca di marcare la propria riserva, seppure in forma interrogativa: «Può il nome di etica adattarsi a questa relazione impossibile che si rivela nella relazione degli altri [...] ? E se l'esperienza dell'impossibilità, in via subordinata, può assumere la forma di un “Non devi”, non si riduce, in definitiva, ad una proibizione?» (Ivi, p. 68).

24. Ivi, p. 79.

minacciata dalla violenza e dalla legge del potere: il maestro può convertirsi in professore, annullando l'allievo in studente; il supplicato, riaffermato lo scettro, fa del supplice e dello straniero il suddito famigliare. Il neutro non si dà come spazio sicuro; è un campo di forze, uno iato tensivo e differenziale: non qualcosa che si costruisce o si decreta, ma qualcosa che si dà — forse come evento, certamente come gesto di scrittura.

#### 4. La scena di scrittura

Scrivere: l'opera di Blanchot ha riflettuto a fondo su ciò che questo termine, in quanto atto ed esercizio, significa nella sua dimensione più essenziale. L'"esperienza originaria"<sup>25</sup>, definibile, sempre indebitamente, come ispirazione, non è mai descrivibile: è la notte, l'"altra notte". Quando lo scrittore scrive, fa opera, si allontana dall'Opera, dalla notte ispirata<sup>26</sup>, riguadagnando "l'aria del giorno"<sup>27</sup>. Facendo opera, passando dall'Io all'Egli e determinando l'entrata in scena di un "Qualcuno senza volto"<sup>28</sup>, lo scrittore si riappropria del mondo che aveva perduto. L'opera riconsegna lo scrittore « al mondo in cui può dormire », permettendogli di dire nuovamente: "Io". Tuttavia, ciò è possibile solo attraverso un "intervallo"<sup>29</sup> fra la parola originaria in cui tutto è sospeso e la parola divenuta opera, intervallo in cui l'ispirazione profonda della notte si traduce, non senza uno scarto che consapevolmente la tradisce, nel libro. Quest'ultimo non coincide mai con quanto originariamente esperito; lo scrittore è sempre insoddisfatto di quanto ha prodotto: l'opera è sempre inadeguata, "scacco irrimediabile"<sup>30</sup> della notte inoperosa di cui l'artista ha fatto esperienza<sup>31</sup>. Ciò produce un'inversione del movimento creatore: se comunemente si ritiene che l'opera proceda dall'ispirazione, per Blanchot è vero il contrario: l'opera è frutto di una mancanza di ispirazione, del venir meno della parola originaria<sup>32</sup>; lo spazio così aperto dall'opera, lo

25. ID., *Lo spazio letterario*, cit., p. 39.

26. Sul tema della notte, intesa come esperienza originaria da cui scaturisce, come atto di fedeltà, il pensiero di Blanchot, cfr. M. ZARANDER, *op. cit.*, pp. 68–73.

27. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 40.

28. Su tale tematica, che ripropone il chiave prettamente letteraria il tema dell'impersonalità neutra, in un'ottica attenta alla riflessione estetica di Blanchot, cfr. W. TOMMASI, *Maurice Blanchot. La parola errante*, Bertani, Verona 1984, pp. 108–110.

29. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 159; *Ibidem*.

30. Ivi, p. 160.

31. In tal senso non mi pare fondata la critica che M. Zarander rivolge alla parola blanchottiana accusandola di tradire se stessa tradendo il silenzio a cui, in quanto parola originaria e notturna, è votata. Tale parola accetta il tradimento come pegno inevitabile dell'inevitabile comunicazione. Cfr. in particolare, M. ZARANDER, *op. cit.*, p. 264 *passim*.

32. Su tale concezione dell'origine come "manque d'origine", sulle ragioni che non ne fanno una riproposizione del crisma metafisico dell'unità, cfr. F. COLIN, *op. cit.*, pp. 564–565.



spazio letterario, è dunque uno spazio neutro, in cammino verso la neutralità dell'esperienza notturna. Ma quando l'opera si fa libro, quando « la lettura vi prende origine »<sup>33</sup>, l'opera viene all'essere: ogni lettura è sempre originale, perché partecipa, attraverso il lettore, della notte da cui l'opera ha avuto origine.

Lo spazio letterario aperto dall'opera ripropone, fra autore e lettore, quel "rapporto senza rapporto" che caratterizza il rapporto del terzo genere. La scena di scrittura, l'"insensato gioco di scrivere", è forse la forma più limpida di ciò che Blanchot si è sforzato di pensare: spazio neutro in cui l'altro può "soggiornare" come altro<sup>34</sup>.

## 5. L'impossibile comunità. Conclusioni

Si è così delineato lo spazio angusto della comunità<sup>35</sup>. Una comunità che non ambisce al farsi-uno, alla messa-in-comune o alla comunione, cui il suo etimo variamente rimanda. Per Blanchot, c'è comunità dove c'è distanza, intervallo, discontinuità. Dove l'altro rimane l'Estraneo e lo Straniero, incompatibile a ogni dialettica dell'integrazione e dell'inclusione; dove, specularmente, l'io sospende la sua identità sovrana, il suo Sé assimilante. Comunità impossibile, perché estranea a ogni potere. E tuttavia, comunità che, nella sua impossibilità, c'è, esiste, si dà come « comunità di coloro che non hanno comunità »<sup>36</sup>. Una comunità che, forse, è evento di comunità<sup>37</sup>.

Sentirsi uniti senza farsi Unità, essere vicini nella distanza: è quanto il mito di Orfeo ha espresso con una trasparenza irripetibile. Orfeo, ristabilendo il rapporto interrotto dalla morte grazie alla sua arte (l'opera), fallisce infine nell'accettare un amore marcato dalla distanza, dall'intervallo che, dividendo, unisce. Egli vuole vedere Euridice, sottometerla al potere della vista e della visione. Ma Euridice può appartenergli fintanto che gli resta

33. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 174.

34. E naturalmente, proprio perché autentica, tale apertura è sempre minacciata: lo scrittore può riappropriarsi dell'opera, facendosene l'autore; il lettore, divenirne il critico. E l'opera stessa, facendosi storia e cultura, può "operare", lavorare dialetticamente a favore della cultura e della storia.

35. Sulla complessa evoluzione delle idee politiche di Blanchot, come sull'importanza che il politico ha rappresentato nella sua riflessione, cfr. R. DE BENEDETTI, *La politica invisibile di Maurice Blanchot*, Medusa, Milano 2004.

36. L'espressione è di G. Bataille, citata da Blanchot che vede in essa, al contempo, un punto di partenza, di sviluppo e di arrivo. Cfr., fra i molti luoghi possibili, M. BLANCHOT, *La comunità inconfessabile*, SE, Milano 2002, p. 60.

37. Blanchot si mostrò sempre molto prudente nell'impiego del termine *événement*; né, d'altra parte, se ne volle distanziare nettamente, configurando il neutro come contrapposto a ciò che *arrive*. L'esperienza del Maggio francese, di quell'essere-insieme spontaneo, "senza progetto", in quanto forma di "comunicazione esplosiva" (Ivi, p. 66) è quanto più sembra far comunicare « il rapporto del terzo genere » con l'accadere dell'evento.

straniera, « non come l'intimità di una vita familiare, ma come l'estraneità di ciò che esclude ogni intimità »<sup>38</sup>.

C'è comunità fintanto che c'è sospensione di comunità. La comunità orfica, paradigma di un "altro" modello comunitario, può sopravvivere se protetta dallo sguardo cieco di Orfeo che, voltando le spalle ad Euridice, nel suo cammino si fa custode della distanza e dell'invisibile.

38. M. BLANCHOT, *Lo spazio letterario*, cit., p. 148.

## Il volto dell'altro e la paradossale forza dei fragili nel pensiero di Emmanuel Levinas

GIULIA MAGLIOLA\*

### 1. Verso la relazione etica

L'auspicio di un risveglio dell'umanità dal suo torpore, avvertito a partire dal motto husserliano "torniamo alle cose stesse", assume nel pensiero di Emmanuel Levinas una prospettiva etica, che costringe il filosofo francese ad allontanarsi dal pensiero del suo maestro Husserl. Al centro di questo ripensamento etico si colloca la relazione, etica a sua volta, alla quale prendono parte due soggetti, l'io e l'altro. La definizione ed il ruolo di entrambi vengono profondamente riscritti da Levinas rispetto al modo usuale e tradizionale di intenderli. Per meglio comprendere lo sconvolgimento che porta l'incontro con l'Altro<sup>1</sup> nella vita del soggetto, è fondamentale prendere le mosse da ciò che lo precede. Indagheremo quindi dapprima il soggetto che vive la sua esistenza senza l'Altro, nel torpore, nel sonno, per giungere poi alla relazione etica, che, lungi da essere un punto d'approdo, rappresenta proprio quel risveglio tanto auspicato.

Nel sonno che precede l'incontro con l'Altro il soggetto è chiuso in sé e padrone del proprio mondo; è un soggetto egoista e solo, che assimila e riconduce tutto a sé, sordo nei confronti degli altri non perché malvagio, ma perché ignora un altro modo di vivere, è "senza orecchie"<sup>2</sup>. Per cogliere meglio le caratteristiche di questo soggetto, Levinas ricorre al termine "ipostasi", per indicare colui che si pone e impone sugli altri in virtù della propria presunta potenza. La sua esistenza è permeata dal godimento, cioè dal soddisfacimento totale dei propri bisogni, come la fame è saziata completamente dal cibo senza uno scopo altro o ulteriore. Per evidenziare che l'unico scopo della vita dell'ipostasi è soddisfare i propri bisogni, Levinas utilizza la locuzione "soggetto della *jouissance*", del godimento.

\* Afferenza.

1. Nella lingua italiana manca un pronome equivalente al francese *autrui*, pronome indeterminato, mai preceduto da articoli. Questa indefinitezza e inafferrabilità tipica tanto del pronome francese, quanto dell'alterità levinassiana, è stata resa ricorrendo al pronome Altro con l'iniziale maiuscola.

2. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990, p. 135.

Anche per l'ipostasi è possibile la relazione, ma essa non sarà mai autentica: il soggetto non conoscerà altri in quanto Altri, ma solo altri-mezzi per colmare i propri bisogni, come il soggetto husserliano, che non guarda all'altro in quanto altro ma in quanto *alter ego*, copia di sé. L'esempio per eccellenza della tipologia di relazione che il soggetto dormiente può avere è quella economica: egli esce da sé per cercare nel mondo esterno un soddisfacimento dei bisogni più elementari e, una volta colmati, una conferma della sua forza e capacità.

Nonostante questo modello di vita sia inautentico e differisca completamente dalla vera relazione con l'Altro, Levinas non lo condanna *in toto*, anzi, ritiene indispensabile che l'io costruisca la propria identità concentrandosi solo sul sé per poter essere maggiormente sconvolto dall'altro ed approdare alla relazione etica, poiché solo un soggetto forte cui non manca niente, che ha sempre e solo conosciuto il medesimo, può essere colpito dall'Altro e riconoscerne un'alterità irriducibile a sé, mettendo in discussione il possesso di se stesso e del proprio mondo. Se, da una parte, è necessario che il soggetto sia chiuso in sé, dall'altra la chiusura non è del tutto ermetica: l'Altro, centro della relazione etica, riesce a farsi spazio in qualche modo e sconvolgere irreversibilmente il soggetto, facendolo risvegliare e scoprire mancante.

Levinas ci presenta l'Altro come alterità assoluta, intesa non come potere assoluto, ma come *ab-soluta*, cioè sciolta da ogni legame col soggetto ed eccedente rispetto a qualunque concetto o definizione: « Né la categoria della quantità né quella della qualità riescono a descrivere l'alterità dell'Altro, il quale non ha semplicemente un'altra qualità rispetto a me, ma, per così dire, ha l'alterità come qualità »<sup>3</sup>.

L'alterità e l'identità dell'altro non si determinano in base ad un confronto con l'Io perché "l'Altro è Altri"<sup>4</sup>, totalmente trascendente rispetto al soggetto. Dunque nella relazione autentica, etica, riconosco l'Altro non per somiglianza ma per completa divergenza, perché l'altro è ciò che io non sono.

La loro è una relazione a senso unico in cui l'Altro, che è il fragile, riveste il primato e supera le capacità di comprensione del soggetto generando uno scarto incolmabile. Nella relazione autentica il soggetto non conduce la propria mira intenzionale sull'Altro: è l'Altro che, in virtù del suo primato, si mostra, ma allo stesso tempo sfugge alla presa dell'io come un evento inaspettato e imprevedibile, trascendenza che si manifesta nell'immanenza, presenza che di fronte alla presa del soggetto si fa assenza e sottrazione per preservarsi. L'Altro che tende a nascondersi, ad essere invisibile, ma non in-

3. Id., *Dall'esistenza all'esistente*, trad. it. di F. Sossi, Marietti, Genova 1986, p. 86.

4. Id., *Totalità e fininto. Saggio sull'esteriorità*, cit., p. 257.

significante, rende perciò arduo il compito del suo riconoscimento da parte dell'io. Non tutti riescono a riconoscere l'Altro, a mantenere quella distanza prossimale e intima che permette di cogliere l'altro nella sua autenticità, senza appiattirlo su preconcetti, senza inglobarlo in sé.

La relazione autentica, etica, non prevede simmetria: l'Altro mi precede, e questa è l'unica possibilità di incontrare e preservare la sua trascendenza. Levinas chiama la trascendenza dell'Altro "altrimenti che essere", per cercare di descrivere un essere che si manifesta nel mondo, ma non ne fa parte, lo trascende, è nel mondo senza adeguarsi ad esso, bensì sconvolgendolo: «La relazione con altri non si produce al di fuori del mondo, ma mette in questione il mondo posseduto»<sup>5</sup>.

Nonostante l'apparenza, l'io non è totalmente passivo nella relazione etica perché, se è vero che non è possibile comprendere l'Altro, il soggetto ha la possibilità di relazionarsi con lui decidendo di accoglierlo, di ospitarlo. Ritorna quindi l'importanza dell'egoismo, grazie al quale il soggetto ha precedentemente ottenuto e tenuto per sé uno spazio, una dimora, che può offrire all'altro. Anche nell'accoglienza, però, non c'è parità tra io e Altro: il secondo rimane superiore al primo, lo precede sempre, ma non lo annulla, poiché la superiorità non è sinonimo di conquista; essa è volta, invece, a mettere in questione la potenza che l'io credeva di avere insegnandogli la possibilità della relazione etica stessa.

## **2. Il volto come richiamo all'umanità**

Solitamente per descrivere la relazione con l'altro si ricorre alla preposizione "con", la quale evoca una situazione di simmetria e fusione; Levinas, che, come si è potuto evincere, sconvolge le tradizionali definizioni, pone la relazione in termini di faccia-a-faccia, al fine di sottolineare che l'altro non è mai a fianco a me e sullo stesso piano, ma è originariamente di fronte a me, senza che questa opposizione di fronti indichi ostilità.

Il faccia-a-faccia spinge Levinas a rivolgere l'attenzione ad una parte del corpo propria tanto dell'altro, quanto dell'io, ovvero il volto, considerato come l'unico luogo (o meglio, non-luogo) da cui può scaturire il risveglio dell'io e dunque il riconoscimento dell'Altro. Questa apparente comunanza non ci autorizza, però, a porre io e Altro sullo stesso piano.

Essendo legato indissolubilmente all'alterità — perché l'altro prima di tutto è il volto che ho davanti — sono attribuibili al volto tutte le caratteristiche proprie dell'Altro: sottrazione alla presa, irriducibilità al concetto,

5. Ivi, pp. 176-177.

trascendenza, epifania improvvisa risultano maggiormente comprensibili se guardiamo un volto.

Levinas considera il volto come concreto e astratto allo stesso tempo, perché è sia un insieme di tratti meramente fisici sia, soprattutto, espressione della trascendenza dell'Altro; paradossalmente è astratto nella concretezza — questo ci indica la sua irriducibilità ad un'immagine meramente fisica — e concreto nell'astrattezza, perché i tratti fisiognomici impediscono di concepire il volto come un'idea astratta creata dal soggetto e lasciata a sua disposizione, esposta all'oggettivazione e dunque all'annullamento; al contrario il volto “*significa altrimenti*”<sup>6</sup>.

Il volto ha in sé il potere di generare il riconoscimento da parte del soggetto, ma è anche l'espressione della fragilità perché è la parte più scoperta, più nuda, e quindi la più esposta al fraintendimento del nostro corpo. Povertà e nudità esprimono inoltre l'impossibilità di rivestire il volto di aggettivi o sostantivi se vogliamo che ne sia preservata l'autenticità: «*significante al di là delle forme plastiche che continuamente lo nascondono [...] senza posa egli infrange queste forme*»<sup>7</sup>. In virtù di questa nudità totale del volto, che è “*il senza-difesa*”<sup>8</sup>, l'altro si affida a quel soggetto vulnerato che si credeva forte, il quale d'ora innanzi è costretto moralmente a prendersene cura, perché è obbligato a rispondere affermativamente all'ordine che il volto gli rivolge.

Nonostante siano gli occhi la parte più nuda del volto, il rapporto con l'Altro, paradossalmente, esula dal paradigma visivo poiché per relazionarsi con esso non è sufficiente guardarlo, occorre, invece, porsi in suo ascolto. Il volto mi convoca, chiede e comanda allo stesso tempo e non vi è contraddizione perché «*il volto mi chiede come si chiede a qualcuno a cui si comanda, come quando si dice: “Le si chiede”*»<sup>9</sup>. Qualunque Altro, sconosciuto o no, mi chiama in causa ordinandomi: “*Sii responsabile nei miei confronti!*”, ed io non posso sottrarmi alla risposta, divengo obbligatoriamente ostaggio dell'Altro prendendomene cura e diventando suo responsabile.

Tradizionalmente intesa come tipica di un uomo forte, la responsabilità viene considerata da Levinas come propria solamente della fragilità e nudità del volto e, perciò, dell'Altro.

L'obbligo di risposta da parte del soggetto è, come scrive Derrida, «*una necessità che non è una costrizione, ma una forza molto dolce*»<sup>10</sup>, perché

6. ID., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, trad. it. di E. Baccharini, Jaca Book, Milano 1998, p. 39.

7. Ivi, p. 182.

8. *Ibidem*.

9. ID., *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. di M. Pastrello e F. Riva, Castelvecchi, Roma 2014, p. 95.

10. J. DERRIDA, *Ogni volta unica, la fine del mondo*, trad. it. di M. Zannini, Jaca Book, Milano 2005, p. 222.

il soggetto, paradossalmente, mantiene la propria libertà, è libero di non rispondere alla chiamata dell'altro; il discorso di Levinas è, infatti, interamente sul piano etico, e dunque anche l'obbligo è tale. In altre parole, il soggetto, se vuole essere autentico, non può dal punto di vista strettamente etico sottrarsi alla presa e alla risposta all'ordine dell'Altro. Queste impossibilità etiche portano l'io a diventare ostaggio dell'Altro e a farsi carico della sua sofferenza; tuttavia "questa incondizione di ostaggio"<sup>11</sup> è sinonimo di umanità e, affinché una vita sia umanamente vissuta, non può essere senza inquietudine dell'altro.

Il volto unisce in sé paradossalmente la forza del comando e l'impotenza e vulnerabilità totale: povero e maestro allo stesso tempo, il volto risulta essere eccedente anche rispetto alla nudità, poiché essa genera un comando. Siamo di fronte ad un potere senza forza, espresso dalla fragilità del volto in virtù della quale comanda anche senza pronunciare esplicitamente l'ordine.

Possiamo perciò affermare che la fragilità del volto ha in sé una forza, che è il richiamo alla responsabilità; ma non può né essere ostentata, perché è intrinsecamente pudica — e questo preserva la mancanza di strumentalità — né essere esercitata materialmente, perché è etica — si esercita infatti nel discorso. Il volto, tuttavia, proprio grazie alla sua debolezza, ha il potere di colpire e risvegliare il soggetto.

### **3. La responsabilità universale**

La responsabilità è dunque la risposta all'ordine non violento dell'Altro, pronunciata senza chiedersi chi sia il volto che ho di fronte. La risposta deve essere immediata, spontanea, anche perché sarebbe impossibile risalire alla fonte dell'ordine, che deriva da un passato anarchico, senza origine. Nonostante questa impossibilità di sapere, dopo aver udito l'ordine, ma forse ancora prima, il soggetto risponde "Eccomi!", all'accusativo, perché nella relazione etica il soggetto non è più padrone di sé e della frase, non è più nominativo, ma è un sé « di colpo all'accusativo (o sotto accusa!) »<sup>12</sup>. La responsabilità non solo non inizia con il soggetto, ma non termina nemmeno con esso, ovvero non è reciproca. Infatti il soggetto non deve aspettarsi nulla in cambio della responsabilità prestata, perché altrimenti la reciprocità comprometterebbe la gratuità della responsabilità stessa, che diventerebbe strumentale. Non potrebbe essere diversamente dal momento che nella relazione etica non c'è simmetria. Levinas giunge persino ad affermare

11. E. LEVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1996, p. 191.

12. Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983, p. 68.

che la responsabilità « esige l'*ingratitude* dell'Altro. La gratitudine sarebbe precisamente il ritorno del movimento alla sua origine »<sup>13</sup>, sarebbe cioè godimento, ritorno al medesimo. Nella relazione etica, invece, il soggetto viene spodestato dall'Altro, che riveste il primato, e nel momento in cui l'io ritorna a sé sarà alterato, dopo aver conosciuto una alterità che lo ha reso responsabile e quindi unico.

Chi è responsabile, inoltre, non ha alcuna garanzia del successo delle proprie azioni, l'azione etica è tale se ha inizio da un'intenzione etica. Possiamo quindi affermare che ciò che non è presente nella responsabilità levinassiana è un riscontro concreto della stessa: il soggetto che si fa carico dell'altro non deve sperare o aspettare un risultato concreto.

L'ordine è rivolto esclusivamente a me, ma può giungere da ogni altro, rendendomi, quindi, obbligato e responsabile verso l'intero universo. Levinas riporta in diverse opere la frase tratta da *I Fratelli Karamazov* di Dostoevskij: « Ognuno di noi è colpevole davanti a tutti, e io più di chiunque altro »<sup>14</sup>, frase che rappresenta la cifra dell'asimmetria della responsabilità, dell'obbligo nei confronti dell'Altro e dell'impossibilità del soggetto di sentirsi egoista, superbo. L'io è il più obbligato della Terra, affetto da una responsabilità e un obbligo infiniti senza che questa assunzione di molteplici responsabilità equivalga ad un ritorno al soggetto forte e pieno di sé della tradizione, poiché le responsabilità sono piuttosto un peso da portare e rappresentano l'apice di un incessante svuotamento del sé verso l'Altro. Quello che potrebbe sembrare un annullamento della soggettività risulta essere, al contrario, la strada verso il rilancio dell'identità stessa poiché la chiamata da parte dell'altro, che è rivolta solo ed esclusivamente a me, unico, eletto ed insostituibile, rappresenta il solo modo per essere autentico ed umano: è « un passo fuori dall'uomo ma che si dirige all'interno di una dimensione diretta verso l'umano, eccentrica »<sup>15</sup>.

È questa la concezione dell'unicità di Levinas, strettamente legata alla responsabilità: « Una responsabilità ceduta a qualcun altro non è più responsabilità. Io mi sostituisco ad ogni uomo e nessuno può sostituirsi a me: in questo senso io sono eletto »<sup>16</sup>. Questa elezione senza vanto è un altro motivo per cui la responsabilità non è considerata una schiavitù, non solo per la libertà della risposta: « Ma l'io è ancora se stesso e non un altro —

13. Id., *Umanesimo dell'altro uomo*, trad. it. di A. Moscato, Il nuovo Melangolo, Genova 1998, p. 66. Il corsivo è di Levinas.

14. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di N. Cigognini e P. Cotta Ramusino, Mondadori, Milano 2015, p. 301.

15. La frase — tratta da P. CELAN, *Le Méridien*, in *Strette*, trad. fr. J. Jackson e A. du Bouchet, Mercure de France, Paris 1971 — è riportata in E. LEVINAS, *Nomi propri*, trad. it. di C. Armeni, Castelvecchi, Roma 2014, p. 61. Il corsivo è di Levinas.

16. E. LEVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, cit., p. 143.



differente da tutti gli altri e unico — nella misura in cui si pone, deposto dalla sua sovranità, come responsabile delle libertà estranee alla sua, come non indifferente agli altri uomini, e, appunto per questo, come assolutamente differente »<sup>17</sup>.

La responsabilità mi rende unico ed eletto dopo avermi spogliato della mia sovranità, che rappresenta il maggior ostacolo per arrivare all'Altro; divengo quindi eletto, ma allo stesso tempo « più esigente verso me stesso che verso gli altri »<sup>18</sup> perché la mia è una responsabilità infinita, che chiede ed esige sempre di più. Paradossalmente il soggetto responsabile facendosi carico di tutti si ritrova « sostituito di tutti in nome della sua stessa non-permutabilità »<sup>19</sup>. Ogni altro, assoluto e unico, si rivolge a un soggetto che diventa unico dopo il suo ordine; duplice unicità che, secondo Levinas, spiega perché gli abitanti della Terra sono così numerosi, ogni unico chiama il proprio unico.

Ciò che viene chiesto al soggetto, la responsabilità universale, è superiore alle sue possibilità, e di questo Levinas è cosciente. Tuttavia, è possibile che il soggetto si eserciti a riconoscere l'Altro e a udire il suo ordine, a partire dall'incontro con le persone le cui fragilità e debolezza sono più evidenti, esemplificate da Levinas ricorrendo alle figure del povero, della vedova e dell'orfano. Il potere dell'ordine è infatti direttamente proporzionale alla miseria dell'altro: la coscienza si risveglia, *in primis* a partire dalla relazione con il povero, la vedova e l'orfano e diviene consapevole del fatto che deve farsi fragile per potere relazionarsi con l'Altro, fragile a sua volta. In un secondo tempo la coscienza potrà riconoscere la fragilità dell'altro anche quando viene nascosta profondamente, perché il suo sguardo ha acquisito una prospettiva etica.

La soggettività che Levinas ci presenta è quindi caratterizzata da una fragilità che non esclude la responsabilità; al contrario è proprio la fragilità, che in apparenza sembra coincidere *in toto* con la passività, a rappresentare la forza in grado di condurre alla responsabilità ed il volto è l'espressione paradossale di questa forza, responsabilità propria di chi si lascia vulnerare. La responsabilità viene ripensata, è un potere che non esercita coercizione, "potere fatto di impotenze"<sup>20</sup> proprio del fragile, perché solo il fragile può avvicinarsi con la giusta delicatezza al volto dell'Altro, a sua volta fragile, senza inglobarlo.

« Dire di più per dire di meno, è questa l'iperbole levinassiana »<sup>21</sup> secondo

17. Id., *Nomi propri*, cit., p. 119.

18. Id., *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 39.

19. Id., *Umanesimo dell'altro uomo*, cit., p. 152.

20. Ivi, p. 80.

21. La frase di Ricoeur, pronunciata nel 1996 in occasione di una conferenza commemorativa alla

Ricoeur: non importa chi sia o cosa Altri pensi di me, importa solamente che egli sia prima di tutto colui del quale sono responsabile. Può sembrare troppo per un soggetto fragile, ma il troppo è necessario per scuotere, almeno un poco, le coscienze.

# La questione dell'ospitalità nel pensiero di Simone Weil

ANDREA MERCANDINO\*, LUCA MICHELON\*

## 1. Una sfida per il consenso\*\*

### 1.1. *Una questione di responsabilità*

Per affrontare il tema dell'ospitalità attraverso il pensiero di Simone Weil dobbiamo prepararci ad accettare una serie di provocazioni utili a restituire autenticità a quelle dinamiche relazionali in cui spesso finiamo con il risultato ingiusti, non disinteressati o subdolamente invadenti nel confermare noi stessi a discapito degli altri. Una particolare attenzione verso l'asimmetria risultante da un confronto tra soggetti in evidente differenza di potere ci darà modo di apprezzare la proposta di un orizzonte di responsabilità del più forte verso il più debole che oltrepassa ogni interesse ispirato all'affermazione individuale. Non si tratta solo di ridurre una certa esasperazione egocentrica dell'io che sprona instancabilmente la volontà di potenza dell'individuo dominante, ma di fare anche spazio all'altro nel momento in cui, supplice, richiede un riconoscimento alla sua precarietà.

La rinuncia da parte del potente della forza fine a sé stessa realizza una forma di giustizia differente da quella definita all'interno di una visione puramente materiale dei rapporti umani e la tensione ideale verso il bene favorisce sia l'interruzione di un'azione di violenta sopraffazione sia l'intenzione a voler essere di aiuto al prossimo. L'accurato appello di Simone Weil a soffermarsi sull'indigenza assoluta in cui versano i bisognosi destituisce chiunque da ogni posizione dominante fondata sull'idea di diritto per pretesa di potere. Nessuno al cospetto della necessità sarebbe infatti in condizione di avanzare alcuna richiesta personale. Il sofferente risulta inerme per oggettiva sventura, mentre colui a cui rivolge la sua disperata invocazione appare improvvisamente esautorato da ogni privilegio per l'inconfutabile evidenza di una miseria tanto contrastante con il vano esercizio della forza.

\* Afferenza.

\*\* Di Andrea Mercandino.

La cocente constatazione di ciò che attende dietro al sipario calato sul protagonismo dell'io ridimensiona la celebrazione del potere con l'irriducibile misura tragica in cui si risolve, in ultima istanza, ogni dramma esistenziale:

Lo spettacolo della miseria degli uomini m'insegna che essi sono niente, e, a condizione che io mi identifichi con loro, che io sono niente [...]. In quanto creatura. Debbo amare d'essere niente. [...] Amare il mio nulla, amare d'essere nulla. Amare con la parte dell'anima che si trova dietro al sipario, perché la parte dell'anima che è percettibile alla coscienza non può amare il nulla, ne ha orrore.<sup>1</sup>

Un orizzonte poco intuitivo e per certi versi non agevole che, in seguito alla rinuncia di espansione dell'io per considerazione del nulla, pone le basi affinché la riluttanza solitamente suscitata da un sofferente si trasformi in propensione alla cura per passione della verità e ricerca del giusto.

### 1.2. *La giustizia prima del diritto*

Gli antichi Greci « definivano in modo mirabile la giustizia come mutuo consenso »<sup>2</sup> e proprio il diritto all'affermazione riconosciuto anche a colui che è ormai prossimo alla completa oggettivazione rappresenta, in ultima analisi, la sfida più importante che Simone Weil lancia all'uomo illusoriamente concentrato sull'ostentata testimonianza di se stesso o delle sue irriducibili ideologie totalizzanti. Il tema dell'ospitalità può così essere incluso all'interno di una riflessione più specifica sull'importanza di avvalorare un incontro in cui ogni essere umano viene accolto nella relazione non per quanto riesce a essere dominante, ma per il rispetto portato allo strazio rivelatore della nullità verso cui inesorabilmente sta avanzando.

« Un uomo è in grado di imporre degli ostacoli mediante un potere di rifiuto che in certi casi possiede e in altri no. Quando non ha questo potere, non costituisce un ostacolo, né di conseguenza un limite. In rapporto all'azione e a chi la compie, non esiste »<sup>3</sup>. L'attenzione rivolta alla miseria esistenziale e il conseguente impegno di ogni uomo responsabilmente giusto sono sostenuti da un principio mutualistico per cui anche coloro che non possono più presenziare in modo ostacolante o complice (per spogliazione, abdicazione, deriva esistenziale, perdita di ruolo, assenza di identità sociale, oggettivazione estrema) vengono avvalorati e comunque rispettati in quanto portatori di una necessità assoluta.

Non si tratta quindi di sostenere la banale ovvietà di una giustizia nel senso dell'equo procedurale, dell'equilibrato o del legale, ma di favorire una

1. S. WEIL, *Quaderni*, vol. II, Adelphi, Milano 1985, p. 198.

2. EAD., *Stiamo lottando per la giustizia?*, in *Una costituente per l'Europa*, a cura di D. Canciani e M.A. Vito, Castelvecchi, Roma 2013, p. 179.

3. *Ibidem*.

consapevole attenzione alla pari dignità umana che oltrepassa qualsiasi accordo storico, politico o sociale. L'accoglienza del prossimo in Simone Weil supera le convenzioni, le dichiarazioni, i trattati, i codici morali e i principi della logica per dare spazio a quell'intenzione che sorge esclusivamente alla vista dell'annullante miseria da cui nessuno può sentirsi esonerato.

L'esplicita convinzione per cui quella « creatura che si chiama io, essa non è il bene »<sup>4</sup> ci autorizza a spostare l'attenzione dal soggetto egocentrico verso tutto ciò che solitamente non rientra nel suo orizzonte di potere come lo sguardo disorientato di un richiedente, l'umiliante prostrazione di un supplice, la precaria dipendenza di un carcerato dal suo carceriere, l'angosciante desolazione di un condannato a morte o lo sradicamento di un migrante. Nessuno dovrebbe sentirsi indifferentemente abbandonato al suo destino. Coloro che da una posizione di forza assistono alla sventura altrui sono investiti di un dovere di umanità che definisce il diritto all'esistenza di chiunque. « L'adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa »<sup>5</sup>. Ogni uomo responsabile si deve dunque fare interprete dello sgomento di uno sventurato per restituirgli il senso dell'essere attraverso un gesto di partecipazione alla sofferenza che trova fondamento nella comune natura necessitata.

Se si ha fame, si mangia, non per amore di Dio, ma perché si ha fame. Se uno sconosciuto prostrato ai bordi della strada ha fame, bisogna dargli da mangiare [...] non per amore di Dio, ma perché ha fame. Questo significa amare il prossimo come se stessi [...]. Si ama se stessi per effetto di una sensibilità animale. Bisogna che questa stessa sensibilità animale divenga cosa universale.<sup>6</sup>

Un'inconfutabile osservazione, apparentemente semplicistica che, se esaminata a fondo, allora rivela una provocazione disarmante. Ciò che dobbiamo amare in noi stessi, esaltare e rispettare negli altri (anziché vanamente occultare) è solo ed esclusivamente quell'elemento terreno che, unico tra tutti, attesta l'esistenza sensibile dell'essere: il bisogno concreto, la parte più deteriorabile dell'ente ovvero quella materialità che calata nel tempo e nello spazio definisce l'irriducibile deriva di ogni vivente, anche di quello tenacemente più determinato nella corsa al potere personale.

4. EAD., *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 1993, p. 156.

5. EAD., *La prima radice*, SE, Milano 1990, p. 13.

6. EAD., *Quaderni*, vol. IV, cit., p. 155.

### 1.3. *Il valore della nudità*

Simone Weil non manca mai di illuminare quelle zone d'ombra dell'esistenza che, per timore di un confronto disarmante con la sofferenza, vengono così spesso rinnegate e non stupisce che essa definisca « il prossimo [...] colui che si incontra nudo e ferito sulla strada, non colui che non si incontra »<sup>7</sup>. Un bisognoso quindi, un soggetto privo di ogni distinzione, richiedente considerazione non tanto per ciò che potrebbe portare nella relazione quanto per ciò di cui è completamente necessitato. Quello che conta è la decisione di fermarsi da parte di chi non sta vivendo alcuna sventura per condividere l'opprimente incertezza in cui l'altro indugia nell'attesa che venga accordato un giusto rispetto alla sua umanità.

La volontà dell'incontro ribalta sorprendentemente la volontà di potenza, risultando già di per sé una vera e propria sfida. Un essere umano nudo e ferito è senz'altro una provocazione estrema. Egli suscita disagio, orrore, infastidisce alla vista, costringe a prendere atto della deteriorante prospettiva verso cui inesorabilmente procede la materia. Mancare l'incontro con un prossimo così definito è mancare quell'autenticità esistenziale che i pretezuosi sforzi di affermazione dell'io oscurano con l'ostentazione del potere. Rinunciare all'occasione di un confronto con la miseria umana è quindi rinunciare a quella verità dell'essere che presto o tardi si dovrà comunque attestare.

Lo sguardo rivolto alla sofferenza richiede una disposizione al dovere che si esprime in disponibilità ad agire per essere di aiuto a chi si trova in condizione di difficoltà sulla base del fatto che la « sventura estrema che colpisce gli esseri umani non crea la miseria umana, la rivela soltanto. Dobbiamo alleviarla, quando possiamo, unicamente per questa ragione [...]. E dobbiamo amare come noi stessi [...] l'essere umano che il caso mette in nostro potere di aiutare »<sup>8</sup>. Se la miseria dell'uomo è un fatto di natura (non certo una colpa), allora e a maggior ragione non possiamo restare inoperosi, attoniti o latitanti di fronte al dolore, ma abbiamo la responsabilità di fare quanto rientra nelle nostre possibilità per alleggerire dalla gravosa necessità chiunque richieda accoglienza, mantenendo la convinzione di « non credere di poter uccidere — né di poter salvare [...]. Non credere di avere un potere [...]. L'uomo non ha alcuna potenza e tuttavia ha una responsabilità »<sup>9</sup>.

In una prospettiva in cui tutto viene posto sotto la luce del depotenziamento, dell'azione non agente e della non violenza anche l'aiuto verso il prossimo con l'apertura alla sofferenza si esprime in termini di leggerezza.

7. EAD., *Quaderni*, vol. II, cit., p. 190.

8. Ivi, p. 198.

9. EAD., *Quaderni*, vol. I, Adelphi, Milano 1982, p. 334.

Riconoscere di non avere in alcun caso una potenza da manifestare, ma semplicemente una responsabilità da assumere riporta la relazione sul piano di una gratuità che oltrepassa qualsiasi esibizione di superiorità o supponenza di verità da una posizione dominante. Essere responsabili di colui che ci è prossimo e non potenti nei suoi confronti presuppone una totale delegittimazione dell'elemento personale, esclusivo, ideologico o forzatamente inclusivo definito da un'inautentica prospettiva totalizzante. L'aiuto di cui parla Simone Weil non è l'elemosina che si elargisce per commiserazione, non è l'esito di una normatività etica per coerente adeguatezza a un credo religioso, politico o comunitario e non è il meschino sfruttamento degli altri come mezzi per fini propri, ma un gesto di carità assoluta che nella sua autenticità richiede di non abbandonare nessuno all'evidente miseria.

L'amore verso il prossimo porta a intervenire senza agire, a incontrare senza invadere, ad accogliere senza includere, a soccorrere senza elemosinare, a donare e a donarsi senza per altro perdere qualcosa nell'allontanamento dal sé. L'io ammantato di tante istanze esistenziali e sospinto dalla brama di affermazione finisce per essere il vero nulla in un ribaltamento valoriale che illumina tutto ciò che solitamente è lasciato in ombra.

#### 1.4. *Oltre l'equità*

Per meglio definire quanto risulti inautentico ai fini della giustizia agire secondo la logica del potere, Simone Weil ricorda spesso nei suoi scritti il noto episodio accaduto durante l'antica guerra tra Ateniesi e Meli. Lo scambio di battute, avvenuto tra i rappresentanti dei due popoli nel momento risolutivo della vicenda, avvia una profonda riflessione su ciò che andrebbe avvalorato in una relazione fondata sul riconoscimento della comune umanità. I Meli tentano un dialogo per essere risparmiati da una conquista destinata a risolversi in un totale annullamento, ma si sentono rispondere che solo « quando vi è uguale necessità da entrambe le parti, si prende in esame ciò che è giusto. Dove vi è un forte e un debole, ciò che è possibile è eseguito dal primo e accettato dal secondo »<sup>10</sup>. A ben guardare tra i tanti eventi storici ritroviamo spesso questa disarmante considerazione realistica in tutti coloro che avanzano sospinti dalla volontà di potenza e, incuranti delle rivendicazioni dei supplici, procedono attenti solo ai propri interessi esclusivi. In fondo è per una legge di natura che il debole soccombe, subisce e obbedisce, esponendo tutta la fragilità del caso nell'impossibilità di fare diversamente.

Gli Ateniesi descrivono una massima del tutto logica o, se vogliamo, una relazione matematica fatta di pesi e di misure differenti dove il minore

10. EAD., *Stiamo lottando per la giustizia?*, cit., p. 178.

viene risolto dal maggiore o il nulla non entra nel calcolo degli interessi del potente in quanto il confronto con esso è sempre a somma zero. Non possiamo negare la coerenza del ragionamento, ma se con Simone Weil abbiamo accettato di avvalorare la nullità nel farci carico di quella sfida iniziale per l'autenticità dell'incontro con il prossimo, allora dobbiamo perseguire una forma di giustizia che sappia oltrepassare le leggi della quantità, le relazioni della materia, i passaggi stretti e obbligati del principio di non contraddizione e riconoscere che l'assunto così maldestramente giustificato come naturale differenza di forza non è l'unica via percorribile. Esiste, a fronte di un impegno differente proiettato al bene e alla verità, la possibilità, innaturale e non certo manifesta, di accreditare un'affermazione per consenso a chi è rimasto ormai solo con la sua sofferenza. Sostenerne l'importanza significa esprimere una forma di accoglienza del prossimo che rivela l'assolutezza dell'intenzione di non abbandonarlo a sé stesso, al suo dolore o alla sua disperata solitudine.

La richiesta di Simone Weil, oltre a essere estremamente impegnativa, sembra tuttavia entrare a tratti in tensione con quanto infine auspicato. Ci si deve fare da parte per accogliere senza opprimere, per incontrare senza superare il limite del consenso e, al tempo stesso, intervenire, soccorrere, sostenere il prossimo attivamente impegnati nell'attenzione verso i suoi bisogni. La sfumatura che rende sensate le paradossali proposte di azione non agente, di volontà limitata o di affermazione senza potere si ritrova nell'inappellabile descrizione del

dramma dell'abbandono materiale [...]. Perdita improvvisa e totale della ricchezza, della potenza, dell'onore, per effetto di un puro caso [...]. Privazioni, necessità di supplicare sempre e dovunque, timore di suscitare l'orrore. Abbandono. [...]. Ovunque si sente affiorare, dietro lo svolgersi dei sentimenti, la brutalità della natura stessa.<sup>11</sup>

Nulla dunque riusciamo a opporre all'elemento necessitante che, inatteso e per caso viene a sconvolgere un'ordinaria esistenza, ma tanto potremmo fare nel tentare di rendere la sventura meno crudele di quanto essa sia. Non è certo un fatto di forza, ma, stante la responsabilità senza potere di cui siamo investiti, è una questione di attenzione quella che contribuisce a rendere meno disperata la rappresentazione del dramma definito da una caduta imprevista. La prostrazione dello sventurato potrebbe risultare meno drammatica, ovvero meno illimitata e senza soluzione, se soltanto egli sentisse che un uomo, un passante, chiunque avviato sullo stesso percorso, si è fermato a riconoscere il suo dolore e a favorire il suo consenso per

11. EAD., *Quaderni*, vol. I, cit., p. 143.



riportarlo, in ultima istanza, all'interno di quella comunità umana a cui appartiene per diritto naturale.

Non dimentichiamo quella nudità che, per inevitabile definizione creaturale, attende l'uomo dietro il sipario di ogni esistenza faticosamente rappresentata nell'illusione del potere e, accogliendo l'appello di Simone Weil a rendere più sensato un dramma che altrimenti risulterebbe per tutti assolutamente disperato, accettiamo la sfida a ospitare la sventura altrui come se fosse la nostra, affinché nessuno debba sentirsi semplicemente abbandonato al proprio destino.

## 2. Riconoscimento e comunità di destini: un'occasione per sottrarsi alla forza\*\*

### 2.1. Sotto il cielo della forza

*L'Iliade o il poema della forza* di Simone Weil è un testo singolare e ciò appare evidente sin dal titolo. Che bisogno c'è, ci si può chiedere, di ricorrere a un testo antico che narra vicende mitiche per spiegare quella che è la miseria umana che così ferocemente si stava tagliando attorno alla Weil all'epoca della stesura<sup>12</sup>? In altre parole, che cosa si nasconde di tanto attuale nelle pagine dell'*Iliade*, tanto da divenire l'unico modo efficace per comprendere i totalitarismi che in quegli anni andavano rafforzandosi? Le parole di Simone Weil che aprono il saggio sono tanto chiarificatrici a riguardo che è utile riportarle nella loro interezza:

Il vero eroe, il vero soggetto, il centro dell'*Iliade* è la forza. La forza usata dagli uomini, la forza che sottomette gli uomini, la forza davanti alla quale la carne degli uomini si ritrae. L'anima umana vi appare di continuo alterata dai suoi rapporti con la forza: trascinata, accecata dalla forza di cui crede di disporre, curva sotto il giogo della forza che subisce. Chi aveva sognato che, grazie al progresso, la forza appartenesse ormai al passato, ha potuto scorgere in questo poema solo un documento; chi invece, oggi come allora, individua nella forza il centro di ogni storia umana, trova qui il più bello, il più puro degli specchi.<sup>13</sup>

In queste frasi la filosofa francese delinea con estrema chiarezza e calorosa partecipazione il dramma che avvicina l'uomo del Novecento all'uomo omerico: l'*Iliade*, è vero, è un continuo arrabattarsi di uomini e dei, un susseguirsi di intrighi e battaglie, ma il suo vero soggetto, l'essenza profonda

\*\* Di Luca Michelon.

12. Il testo fu elaborato tra il 1936 e il 1939 e in seguito, tra il 1940 e il 1941, pubblicato sui "Cahiers du sud" a Marsiglia.

13. S. WEIL, *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste, 2013, p. 39.

delle vicende narrate, è la forza. Ed è assumendo il punto di vista della forza che l'opera omerica cessa di essere documento di un passato inerte e che l'uomo greco si ritrova a braccetto con l'uomo del Novecento così come a quello contemporaneo: la forza riguarda tutti, obbliga gli esseri umani di qualsiasi epoca a navigare sopra lo stesso abisso. La verità che emerge dalle vicende narrate da Omero è tanto semplice quanto dirompente nella sua inesorabilità.

Se è vero, come tenterò di illustrare, che « il centro di ogni storia umana » è rappresentato dalla forza, allora è chiaro che ciò che si riflette nello “specchio” che è l'*Iliade* non è né l'individuo particolare colto nel suo presente storico, né, tantomeno, una qualsivoglia figura eroica (che pur costella le vicende narrate) ma, appunto, la forza stessa. L'intuizione weiliana che fa da cardine all'intero saggio è, dunque, questa: la forza, nel suo atto di sottomissione a sé, rende cosa qualsiasi soggetto che cade nelle sue trame (e tutti, prima o dopo, ne sentiremo l'umbratile abbraccio). Essa « esercitata fino in fondo fa dell'uomo una cosa nel senso più letterale del termine, poiché lo rende cadavere »<sup>14</sup>.

Se si dovessero esteriorizzare in un'immagine queste parole, la prima a sovvenire sarebbe, probabilmente, quella di un uomo che con violenza pone fine all'esistenza di un altro suo simile. Questa immagine, non vi è dubbio, sarebbe corretta, è davvero un esercizio di forza, eppure risulterebbe incapace di coglierne il senso profondo. Togliere la vita (quindi rendere cosa il corpo trasformandolo in cadavere) è una forma “grossolana”<sup>15</sup> di forza. Ben più sorprendente e potente nei suoi effetti è quella forza che potrebbe uccidere, ma non lo farà, ancor meglio, non ha bisogno di farlo: un uomo che ne minaccia un altro con un'arma, pur senza compiere l'atto, ha già reso cadavere l'altro. Egli, certo, avrà ancora un cuore che batte, un affannoso respiro che scandisce tutte le altre componenti fisiologiche di un corpo vivo, eppure è cosa, cadavere per sé e per l'altro. Quale peggiore agonia per l'animo umano che essere imprigionato in un corpo non più scosso dal sussulto vitale?

Chi subisce in tal modo la forza cessa di essere una presenza per l'altro. Tutto il potere di influenza proprio della presenza svanisce non appena quell'ente diviene cosa, poiché chi esercita forza su di un altro rimuove dall'ambito del reale la vita di quest'ultimo. L'immagine più calzante allora è quella dello schiavo: completamente succube del padrone e, dunque, dell'imperio della forza, « nessuno può perdere di più di quanto perde lo schiavo »<sup>16</sup>.

14. Ivi, pp. 39-40.

15. Ivi, p. 40.

16. Ivi, p. 49.

Vi è poi un altro modo con il quale la forza sottomette l'umano. Se fino ad ora abbiamo analizzato gli effetti della forza sui deboli, resi cose da una costante minaccia messa in atto dal più forte, da qualcuno, cioè, che si impossessa di essa e la utilizza verso l'altro, adesso dobbiamo volgere lo sguardo proprio a coloro i quali si inebriano dell'illusione di questo possesso. La Weil è molto chiara in proposito: ogni sensazione di possesso riguardo la forza è un'illusione. Nessuno, in nessun caso la può possedere. Il potere che abita gli uomini è, in essi, transitorio, questa la lezione dell'*Iliade* dove ogni personaggio si rivela essere ora vincitore, ora vinto. Così i soldati, troiani e greci, così Agamennone, che prima umilia Achille per difendere il proprio status di padrone, salvo poi esser umiliato dallo stesso, arrivando a pregarlo in ginocchio. Tutti, vinti e vincitori, incatenati e armati, si piegano alla forza. La differenza sta solo nel fatto che chi sottomette, chi vince, si illude.

La forza è un cielo che sovrasta l'uomo non appena esso giunge al mondo, non lo si può evitare più di quanto si possa evitare la presenza delle stelle sopra la nostra testa. Questa è, di per sé, una realtà piuttosto evidente, ma l'essere umano, animale preda delle circostanze, è troppo coinvolto dal loro imperio per accorgersene. Da una parte il debole, troppo debole per comprendere come la sua condizione sia transitoria. Dall'altra il forte, troppo accecato dalla convinzione di possedere la forza per vedere come, mentre la tiene stretta a sé, già gli stia sfuggendo di mano. Arroccati nella propria condizione, schiavi e padroni non si vedono della stessa specie. La forza inebria l'uomo, lo rende irragionevole e stoltamente ambizioso procedendo come fa sul fertile terreno dell'assenza di pensiero<sup>17</sup>. E questo, specificatamente, è il tragico della condizione umana.

Teatro prediletto delle vicende fino a ora evidenziate è la guerra. Essa è per l'uomo un labirinto entro il quale «l'anima patisce violenza tutti i giorni»<sup>18</sup> e la mente, che «dovrebbe predisporre a trovare una via d'uscita»<sup>19</sup> si ritrova incapace, interamente occupata com'è «a farsi violenza»<sup>20</sup>. La guerra è, dapprima, un sogno di gloria, un gioco, in cui la vita diventa un nulla<sup>21</sup>. L'uomo è preso da un cieco furore di sopraffazione. Ma questa condizione dura poco. La morte penetra con violenza nella quotidianità, talmente a fondo che l'anima non riesce né a vedere né, tantomeno, a concepire altro al di fuori di essa. Non esistono allora più fini, nessuno scopo attraversa il pensiero degli uomini che si annichilisce. La guerra

17. « Chi possiede la forza procede in un ambiente privo di resistenze, senza che nulla, nella materia umana che lo circonda, possa suscitare tra l'impulso e l'atto, quel breve intervallo in cui abita il pensiero » (Ivi, p. 55).

18. Ivi, p. 66.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. « Le vite degli altri risultano indifferenti al pari di giocattoli rotti da un bambino » (Ivi, p. 65).

stessa perde di senso: è solo un susseguirsi di morte in attesa della propria. La risultante è un'anima straziata dall'assenza di futuro e dalla condizione di schiavitù che mortifica il pensare<sup>22</sup>.

## 2.2. Riconoscimento e comunità di destini

Questa situazione estrema, però, non è senza speranza, l'anima lacerata grida per la sua liberazione. La stessa definizione di forza intesa come condizione comune all'umanità fornisce, secondo Simone Weil, la possibilità di salvezza dalla miseria. Conoscere l'imperio della forza, anzitutto, conoscere il cieco dirigersi sugli individui, conoscere l'ineffabilità della sua natura è occasione per non rispettarla. In altre parole, considerare simili gli individui che il caso ha posto lontano da un sé non più arroccato sul suo essere, permette di sottrarsi al giogo della forza attraverso il riconoscimento di una comune deriva destinale. In questa prospettiva, allora, l'*Iliade* altro non è che « un'immagine esteriorizzata della lotta per il riconoscimento »<sup>23</sup>, dove amore, giustizia e coraggio entrano in gioco proprio quando l'Io e l'Altro intuiscono di essere assoggettati alla stessa sorte. È nel preciso istante di tale lacerante accorgimento che si dà la possibilità di provare per l'altro l'amore più puro, quello che, nel suo stesso atto di riconoscere, interrompe, anche se mai in maniera definitiva, l'effetto della forza. Il riconoscere l'altro come presenza influente per il sé, come singolare identità assoggettata dallo stesso proprio destino, non può verificarsi unilateralmente: solo attraverso il riconoscimento di sé l'altro può guadagnare l'identità necessaria alla salvezza, e solo attraverso l'atto di riconoscersi dell'altro, il sé acquisisce effettiva consistenza. Il pensiero troverà, allora, un piccolo spazio e il cieco destino si umanizzerà disobbedendo a sé stesso.

L'unico modo per scampare al giogo della forza e così impedirne l'azione reificante è quello, come detto, di riconoscere il proprio destino come comune a quello dell'altro. Questo atto di pensiero limita il cieco procedere della forza creando una comunità (di destini umanizzati, appunto) di esseri umani il cui riconoscimento reciproco permette comunicazione e solidarietà. La comunità si rende necessaria poiché percepire la realtà ostile come essere umano isolato nella propria individualità non riconosciuta (e, aggiungerei, non pensata) può, nel migliore dei casi, rendere giustizia alla *propria* soffe-

22. È interessante notare come questa condizione di alienazione totale dell'uomo dinanzi alla guerra sia a sua volta specchio dell'esperienza di Simone Weil alla Renault del '35. Tanto aspre sono le condizioni che è tentata dal desiderio di non pensare più, tanto lacerata è la sua anima che, come un soldato in guerra, il suo operare in fabbrica perde senso e motivazioni.

23. « Nelle mani della Weil, l'*Iliade* diviene un'immagine esteriorizzata della lotta per il riconoscimento » (A. DI GRAZIA, introduzione a *L'Iliade o il poema della forza*, Asterios, Trieste, 2013, p. 21).

renza interiore, ma nulla può spiegare e tantomeno fare per affrontare una realtà nella quale gli uomini vengono brutalmente minacciati dalle azioni di altri uomini, una realtà nella quale la morte non è solo un'eventualità dissonante per la coscienza del singolo, ma strumento e deterrente di alcuni popoli nei confronti di altri.

### 2.3. Comunità di destini tra letteratura e psichiatria

L'idea del costituirsi di una comunità di destini così esposta la si può ritrovare in opere che, almeno da questa prospettiva, definirei contigue a quelle weiliane, come quelle di Albert Camus<sup>24</sup> o come, pur muovendosi in un ambito più scientifico, quelle di Eugenio Borgna<sup>25</sup>.

Definendo l'essere umano (un essere umano riconoscibile, appartenente a un determinato popolo) come diretto responsabile della sofferenza di altri uomini, Camus pone accanto a un'ingiustizia metafisica<sup>26</sup> un'ingiustizia storica che andrà contrastata con una rivolta che terrà conto del senso di responsabilità e di coerenza morale. In altre parole, la possibile salvezza del singolo passa attraverso l'azione di una collettività consapevole del proprio destino e parsimoniosa nell'utilizzo della forza. Ciò che permette il passaggio dal solitario al solidale è proprio la consapevolezza di un destino comune che sembra avere un aspetto più terribile che assurdo, poiché minaccia non solo gli aneliti, i desideri e la vita del singolo, ma l'umanità tutta, umanità per la quale, nel momento in cui assume come prerogativa valoriale l'uomo, il soggetto non può che provare empatia. Ciò che bisogna amare, allora, ciò a cui bisogna dire di sì, è l'intera umanità. È l'amore per il genere umano e non per l'individuo particolare a dover muovere la rivolta contro l'imperio della forza<sup>27</sup>. Come avverte Robert de Luppe, « la percezione della sofferenza altrui suscita l'amore, ma simultaneamente la rivolta. È in nome dell'amore che l'uomo si erge contro Dio per rifiutarlo o per negarlo. Amore e ribellione sono il duplice frutto della sofferenza

24. Albert Camus, non a caso, lesse e ammirò le idee e la persona di Simone Weil tanto da divulgarne e promuoverne le opere a seguito della prematura morte della filosofa francese.

25. Lo stesso Borgna non manca di dedicare ampie pagine della sua ricerca alle parole di Simone Weil.

26. L'ingiustizia solitaria di Dio, ingiustizia che vede il suo apice nella rivolta di Sisifo, nell'accettare stoicamente il destino avverso dell'uomo.

27. Scrive Camus: «La rivolta [...] prova di essere il moto stesso della vita, e non la si può negare senza rinunciare a vivere. Il suo grido più puro, ogni volta, suscita un essere» (A. CAMUS, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, in *Id.*, *Opere*, Bompiani, Milano 1988, p. 950). Sarebbe interessante analizzare la portata ontologica della rivolta, anche in riferimento alla dimensione del riconoscimento propria della teoria weiliana, ma ciò richiederebbe un approfondimento troppo ampio per questa sede.

[. . .]»<sup>28</sup>. Quella che si va a delineare, in Albert Camus come in Simone Weil è dunque una morale solidaristica il cui contenuto ha la forma dell'operosità e dell'azione.

Per dilatare ancor di più i confini di significato dell'immagine della comunità di destini può essere proficuo soffermarsi sulle pagine di un'opera dedicata a un ambito del sapere maggiormente scientifico, come sono quelle del testo *Di armonia risuona e di follia*, scritte dallo psichiatra Eugenio Borgna. Con l'intento di rendere più efficace la cura del paziente psichiatrico, l'autore vede nella costituzione di una comunità di destini un'occasione, la sola forse, per poter comprendere e davvero conoscere il dolore dell'altro e, alla fine, noi stessi<sup>29</sup>. L'unico modo per rendere possibile il formarsi di tale comunità è quello di entrare « in sintonia con la frequenza d'onda del cuore di chi sta male [. . .], un cuore che, trasformando noi stessi, ci aiuta a trasformare gli altri »<sup>30</sup>. Una comunità di destino, allora, non può che nascere dall'incontro di due soggettività che, pur intrecciando le loro storie, mai si confondono l'una nell'altra, bensì si intrecciano in una stabile collaborazione e comunicazione.

In Camus come in Borgna, che si muovono sullo sfondo disegnato da Simone Weil, il mettere in comune le cose è l'occasione prediletta per salvare il proprio essere piegato e vessato dal cieco destino. Una soluzione sempre fragile e mai garantita, esposta alle onde dell'indifferenza, della noncuranza e dalla tentazione, per tornare a temi weiliani, di possedere la forza, ma, forse, l'unica che davvero, permettendo il nascere di uno scambio, di un confronto, di una comunicazione fra noi e gli altri da noi, consente di riscoprire « quello che noi siamo [. . .] e quello che sono gli altri »<sup>31</sup>.

28. R. DE LUPPE, *Albert Camus*, Borla, Torino 1964, p. 123.

29. « Solo costruendo inedite, impensate, inimmaginate e inimmaginabili comunità di destino, ci è possibile avanzare nella conoscenza dell'anima, dell'anima che grida nel silenzio, e creare associazioni, e legami invisibili, fra il mio cuore e il cuore dell'altro » (E. BORGNA, *Di armonia risuona e di follia*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 196).

30. *Ibidem*.

31. *Ivi*, p. 197.

## In presenza di colui che verrà

Discernimento mistico e accoglienza dell'altro in Michel de Certeau

FRANCESCO SPINA\*

La murata della nave formava un'opaca cintura d'ombra sull'oscuro scintillio vitreo del mare. Ma subito vidi qualcosa di allungato e pallido che galleggiava vicinissimo alla biscagliina. Prima che potessi formulare un'ipotesi, un lieve sprazzo di luce fosforescente, che pareva provenire dal corpo nudo di un uomo, balenò improvvisamente sull'acqua sonnacchiosa col fuggevole e silenzioso guizzo di un lampo estivo in un cielo notturno. Con un sussulto vidi rivelarsi al mio sguardo un paio di piedi, due lunghe gambe e un'ampia schiena livida immersa sino al collo in un verdastro bagliore cadaverico. Una mano, a fior d'acqua, afferrava l'ultimo tarozzo della biscagliina. Era completo, salvo la testa. Un cadavere senza testa! Il sigaro mi cadde dalla bocca spalancata con un piccolo *plof* e un breve sibilo perfettamente udibile nell'assoluto silenzio di tutte le cose sotto il cielo. Fu a quel rumore, credo, che lui sollevò il volto, un ovale vagamente pallido nell'ombra della murata della nave. Ma anche allora riuscii a distinguere a malapena la sagoma di una testa dai capelli neri. Bastò comunque a farmi passare l'orribile, agghiacciante sensazione che mi opprimeva il petto. Passato era anche il momento delle esclamazioni inutili. Mi arrampicai sul pennone di rispetto e mi sporsi il più possibile oltre la battagliaiola per avvicinare i miei occhi a quel mistero che galleggiava sottobordo.

Joseph Conrad

### I. Premessa

Il mio intervento prova ad analizzare il tema dell'incontro con l'altro nel discorso della mistica cristiana moderna. In particolare, a guidare questa analisi, sarà l'opera di Michel de Certeau, che ne è stato studioso e interprete. Presenterò il tema dell'incontro con l'altro secondo le categorie filosofiche ruotanti intorno al concetto di evento. La sovrapponibilità e la traducibilità del discorso storiografico di Certeau<sup>1</sup> e di quello dell'ermeneutica evene-

\* Afferenza.

1. Il mio contributo si soffermerà in particolare su un saggio appartenente alla prima fase della ricerca certiana: M. DE CERTEAU, *L'illetteré éclairé dans l'histoire de la lettre de Surin sur le Jeune Homme du Coche (1630)*, in « Revue d'ascétique et de mystique », 44(1968), pp. 369-412. Le citazioni da questo scritto saranno tradotte da me. Il saggio, in seguito, è divenuto, in forma modificata, il capitolo 7

menziale (uno dei modelli teorici di riferimento, riguardo alle implicazioni della categoria di “evento”) risulteranno sorprendenti. L’ipotesi di partenza è che l’incontro con l’altro sia, per la sua struttura peculiare, riconoscibile come l’evento per eccellenza in cui l’altro si manifesta come fattore di cambiamento e sconvolgimento del soggetto, ridefinendone lo statuto fino alla sua radice<sup>2</sup>. Quindi, da un lato, le disamine certiane verranno illuminate dalla concettualità filosofica, dall’altro, la mistica moderna si porrà come una genealogia possibile<sup>3</sup> di queste teorie contemporanee (benché dell’evento si parli già a partire dagli Stoici per arrivare fino a Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Derrida, Badiou). Il mio scritto tenta, inoltre, di mettere in discussione anche l’ordine “naturale” con cui l’evento si manifesta nell’esistenza di un soggetto, ovvero: l’esperienza immediatamente vissuta dell’incontro con l’altro; l’interpretazione di quanto avvenuto; la presa di posizione etica (di accoglienza o rifiuto) rispetto all’altro che viene. In particolare, sarà l’orizzonte etico a imporsi come prioritario.

## 2. L’incontro con l’altro: un modello teorico

Anzitutto, che cosa si intende con la parola “evento”? L’evento può essere definito come ciò che accade nell’esistenza di un soggetto, in maniera sempre unica ed eccezionale. Dal punto di vista ontologico, l’evento (per via della sua imprevedibilità e aleatorietà fenomenologiche, cioè del suo improvviso e casuale apparire e sparire) non si lascia ridurre alla sua attualizzazione in quanto mero fatto (anche se, in quanto fenomeno, è *anche* un fatto): in particolare, il suo modo d’essere — in quanto puro “aver luogo” — è irriducibile al modo d’essere della sostanza e dei suoi attributi. Si ricorre spesso, per descriverlo, all’immagine del fulmine, del lampo<sup>4</sup>, per rendere in maniera perspicua l’istantaneità del venire all’essere e dell’immediato svanire dell’evento. Ma soprattutto il rimando fenomenologico al fulmine serve a chiarire come, quando si parla di evento, non è corretto ridurlo a

di: M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. XVI–XVII secolo*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2008, pp. 237–279. Per un’analisi acuta di questo saggio importantissimo, cfr. M. BERGAMO, *La scienza dei santi. Studi sul misticismo secentesco*, Sansoni, Firenze 1992<sup>2</sup>, pp. III–147.

2. Cfr. C. ROMANO, *L’evento e la sua fenomenicità*, trad. it. di C. Canullo, in Id., *Il possibile e l’evento. Introduzione all’ermeneutica evenemenziale*, Mimesis, Milano–Udine 2010, p. 37.

3. La ricostruzione del nesso tra i concetti di “evento” e “grazia” nel corso della tradizione cristiana (per esempio, in autori come Paolo di Tarso, Meister Eckhart e Lutero) chiaramente esorbita dai limiti del presente contributo.

4. C. ROMANO, *L’événement et le monde*, PUF, Paris 1998, p. 9 (trad. it. mia): « quello che noi chiamiamo il “lampo” non è un “essente” che possiederebbe un certo *modo d’essere*, poiché non è *per niente* un essente ma non “è” precisamente *nient’altro* che il *brillare* stesso: è l’“aver–luogo” dell’evento che dà luogo alla “cosa”, e non il contrario: è la verbalità del verbo da cui deriva il soggetto, invece di concepire qui il verbo come ciò che esprime l’“azione” di un agente ».



predicato che si affermerebbe a proposito di un “soggetto” anteriore a ciò che gli accade. L’evento non è il predicato di “qualcosa”, di un “soggetto”, di una *res*, di un sostrato già-dato (sostrato immutabile, quindi, in quanto tale) in cui si produce un cambiamento che non lo modifica in maniera sostanziale. L’evento è il cambiamento in quanto tale: nel nostro esempio, è il lampeggiare stesso, non è l’accendersi e spegnersi di qualcosa. Un evento, potremmo dire, non è un’eccezione *rispetto a* una regola, a una regolarità, in cui si iscriverebbe inatteso, come elemento di turbamento e irregolarità passeggera. L’evento è pura eccezione.

Da un lato, come dicevamo, l’evento si presenta come fatto, perché non può non inserirsi in un contesto (un mondo), che dà senso a tutti i suoi accadimenti, dato che è sempre possibile cogliere *a posteriori* una trama causale in cui leggere e interpretare un evento. Dall’altro, è oltre i fatti, come dice anche Certeau, è “apertura d’altro”<sup>5</sup>. A tal proposito, Romano parla di “differenza fenomenologica”<sup>6</sup> tra fatto ed evento. Ciò che differenzia il fatto e l’evento è il loro modo di relazionarsi alla persona a cui accadono. Un fatto quotidiano come l’arrivo della notte, annunciato da tutta una serie di variazioni percettive che noi riconosciamo anticipatamente senza senso di sorpresa o sconvolgimento, è qualcosa di cui siamo testimoni ogni giorno, è la semplice attualizzazione di una possibilità che non ci modifica. Al contrario, un evento, preso in senso autenticamente evenemenziale, non si produce indifferentemente per chiunque, “per tutti e per nessuno”. Romano ricorre, in questo caso, all’esempio della morte di una persona cara: l’esempio è particolarmente significativo perché mostra bene come la differenza tra fatto ed evento passi soprattutto attraverso una “stessa cosa”. Anche la morte, come la notte che viene, appartiene alla sfera dei fatti, delle possibilità prefigurate per gli esseri viventi, possibilità che si attualizzano e che risultano quindi spiegabili in termini causali. Tuttavia, tale morte sconvolge qualcuno, lo fa deragliare dal tracciato quotidiano della sua esistenza: un evento non è solo qualcosa di possibile, ma possiede la capacità di cambiare l’esistenza della persona a cui sopraggiunge, forzandola a modificare alla radice le proprie possibilità esistenziali.

Così inteso, l’evento non può essere oggetto di un’osservazione imparziale, indifferentemente attuabile da qualunque soggetto e da nessuno in particolare. L’evento è sempre compreso come “indirizzato” a me. Io sono compreso, “impegnato”, coinvolto, da ciò che mi arriva, mi avviene: questa implicazione come impossibile oggettivazione, questo è l’evento. La comprensione dell’evento non ha quindi una natura in primo luogo conoscitiva: comprendere l’evento vuol dire fare esperienza dell’esserne

5. M. DE CERTEAU, *Fabula mistica*, cit., p. 268.

6. C. ROMANO, *Il possibile e l’evento*, cit., p. 33.

insostituibilmente il destinatario. Questa implicazione del soggetto nell'atto di comprensione dell'evento come a lui destinato comporta una riconfigurazione dei possibili della sua "avventura umana", della sua esistenza, che, a partire dall'evento, si fa storia e destino. Il sopraggiungere di un evento arriva in maniera incomparabile per ognuno: i caratteri di "storia" e "destino" sono i marchi di questa incomparabilità, che non è dunque ontologica, che non appartiene cioè alla fisionomia di individualità già date. Un destino è unico "perché" è il frutto di aperture provocate da eventi. Un evento (anche uno stesso evento condiviso con altre persone) mi mette sempre in gioco in maniera incomparabile, ne va sempre della mia ipseità: per esempio, il "fatto" intramondano della morte di qualcuno (mai della mia, ma sempre quella di un altro) è lo stesso per tutti coloro che ne sono testimoni più o meno partecipi; l'"evento" di questa morte, però, e l'esperienza del lutto relativo, non avrà mai lo stesso senso per me e per gli altri. Preso in quanto tale, l'evento è neutro: tuttavia, il suo essere necessariamente indirizzato a me lo rende un vettore di storicità unica, assolutamente individuale. Non è un caso che la parola "evento" derivi dal verbo latino "*evenire*", il quale possiede due accezioni che ritroviamo nella teorizzazione di questo concetto: un significato neutro, che indica il mero accadere di un fatto; e un significato più insostituibilmente personale di "avere/toccare in sorte". Comprendere un evento è sempre comprendere la propria ipseità coinvolta dall'evento.

Claude Romano propone di introdurre il concetto di "*advenant*", per designare e il sopraggiungere dell'evento e lo statuto del soggetto cui l'evento accade. Vi è una specularità, una coappartenenza che emerge in maniera inaggrabile dall'incontro concreto, vissuto: e nell'incontro con l'altro questa specularità si afferma, dato che il soggetto "advieni" a se stesso attraverso l'incontro con l'altro "adveniente". Considerare il soggetto stesso come *advenant* vuol dire definirlo in maniera ultima come "ciò che può essere modificato e sconvolto da eventi": nella sua natura evenemenziale, il soggetto *advenant* è *a priori* non-solipsista, originariamente aperto alla possibilità dell'incontro con l'altro che viene. L'essere del soggetto, inteso in maniera evenemenziale, dipende dalla sua capacità e dal suo modo di rispondere all'evento.

### 3. Un incontro, una lettera

Per pensare in una maniera che si attagli più precisamente alla struttura singolare e irripetibile dell'evento, risulta adeguato rivolgersi all'"analisi di un caso". Quindi, tratteremo ora del concetto di evento a partire da "un" evento. Meglio: dal racconto di un evento, di un incontro, dalla sua eco testuale. L'importantissimo mistico secentesco Jean-Joseph Surin racconta

in una lettera di avere incontrato su un cocchio, che lo conduceva da Rouen a Parigi, un giovane semplice e illetterato<sup>7</sup> che, in tre giorni di conversazioni, lo illumina sui temi della vita spirituale.

La lettera<sup>8</sup> (datata 8 maggio 1630 e indirizzata ai suoi confratelli del collegio gesuita di La Flèche, dove Surin aveva studiato per quattro anni, dal 1619 al 1623: collegio da cui Descartes era uscito nel 1615) è estremamente importante, perché rappresenta, da un lato, l'esordio letterario di Surin, e, dall'altro, per la risonanza e la diffusione che ebbe, nonché per il valore che l'autore continuerà ad accordarle nei decenni successivi, un vero e proprio manifesto programmatico della visione spirituale del gesuita.

Noi ci soffermeremo sui contenuti concettuali che emergono dalla lettura di Certeau, ma la sua analisi, va detto, muove dallo studio filologico del testo<sup>9</sup>, che noi non affronteremo, ma che vale la pena evocare, per capire anzitutto che ci troviamo di fronte al lavoro di uno storico<sup>10</sup> e non a quello di un filosofo. Due aspetti della lunga analisi che Certeau consacra a questo testo sono particolarmente interessanti e precedono e seguono la parte propriamente narrativa e riflessiva che qui interessa maggiormente. Anzitutto, la sua ricostruzione filologica e critica del testo: della lettera di Surin non esiste la versione autografa, ma solo le numerose edizioni e copie manoscritte che circolarono nel corso di tutto il Seicento, e non solo in Francia. Dunque, una lettera di cui manca l'originale e di cui sono rimaste solo le sue "disseminazioni testuali" (è questo il titolo di sapore derridiano di un paragrafo del saggio, nella versione rimaneggiata presente nel primo volume di *Fabula mistica* del 1982). I testi (non: il testo) esistenti presentano una serie di varianti, di errori di copiatura, di rimaneggiamenti: Certeau, come un investigatore, segue le tracce di questi percorsi. Un testo autografo avrebbe sicuramente costituito un punto di vicinanza affidabile al fatto vissuto: ma è proprio questa pluralità che ci restituisce indirettamente e fedelmente l'inafferrabilità dell'evento. In secondo luogo, l'iscrizione di questo testo in una tradizione precisa, in un genere letterario, che doveva essere noto a Surin e che risale fino al mistico tedesco del Trecento Taulero: la leggenda (la *fable*)

7. Dalle fonti riportate da Certeau, sappiamo soltanto che è un "povero ragazzo", "figlio di un panettiere" di Le Havre (Normandia), il quale, dopo un'esperienza di servizio presso una comunità di religiosi a Rouen, va a Parigi per indossare l'abito religioso, nella posizione umile del "frate converso" (*frère lai*).

8. J.-J. SURIN, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau, Desclée De Brouwer, Paris 1966, pp. 139-145.

9. Sul legame profondo tra filologia e filosofia, cfr. M. CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Einaudi, Torino 2019 (in particolare, il capitolo III: *Philosophica Philologia*, pp. 29-51).

10. Sull'importanza degli scritti di Surin nel percorso storiografico di Certeau, cfr. H. LAUX, *Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interpretation*, in « *Revue de théologie et de philosophie* » 136(4/2004), pp. 319-332; A.G. FREIJOMIL, *Il "primo" Surin e le pratiche di lettura in Michel de Certeau*, in « *Humanitas* » 71(4/2016), pp. 588-599.

dell'amico di Dio, dell'ignorante che diventa maestro del teologo, grazie a un'illuminazione ricevuta direttamente da Dio e aliena agli studi libreschi. Certeau analizza il modo in cui questo tema del "povero", dell'"idiota", nel Seicento assume sempre di più una coloritura di opposizione tra gruppi sociali: l'ignorante (che diventa il povero e il credente) e il sapiente, il dotto, l'erudito (che diventa il ricco e il "libertino"). In Surin, non vi è ancora questa contrapposizione di natura sociale, il povero rappresenta solamente una sorta di "innocenza culturale", di "natura incorrotta".

Indubbiamente, in questo racconto, il giovane illetterato (rappresentante dell'Altro per eccellenza, che è Dio e che rimane assente) rappresenta un'alterità "selvaggia", che si contrappone a quel mondo di studi raffinatissimi da cui Surin si sta allontanando (anche fisicamente). Nonostante la dimensione esemplare di questo racconto, Certeau non dubita minimamente della realtà storica dell'incontro narrato<sup>11</sup>: troviamo questo giovane sacerdote gesuita che è giunto al termine del terzo anno di noviziato e che è raggiunto da un'apparizione per lui miracolosa. Surin vive, in questa fase del suo percorso, una condizione di profondissima angoscia (dettata da questioni di salute fisica, ma soprattutto dalla sensazione di vivere in esilio rispetto a Dio, che ha come conseguenza la risoluzione di distaccarsi dalle "inutilità" del mondo e da se stesso). L'incontro con l'altro si inserisce qui<sup>12</sup>.

Ecco l'evento: all'interno del suo [di Surin] universo chiuso, qualcosa arriva. Non è la creazione della sua ansia, e ancora di più non è una di queste creature "inutili" che egli respinge. "Qualcosa" esiste, qualcosa che non è lui e che lo affascina. Lui che voleva allontanarsi dalla vita, è liberato dalla sua "morte" grazie all'entusiasmo che risveglia in lui la realtà misteriosa che gli giunge dal di fuori. La salvezza comincia a rischiarare le sue tenebre, e gli si presenta, come sempre, sotto la forma dell'alterità — non più quella dell'"oggetto", rispetto al quale, così come indica l'etimologia, ci si prende uno spazio di arretramento e dal quale ci si difende — ma un'alterità che attira e che, aprendo gli orizzonti di un uomo, insinua la propria seduzione fino al cuore di questo paese chiuso. Surin ha ragione di cantare vittoria, quella dell'Altro che sopraggiunge, anche lasciandosi captare come un tesoro immediatamente a portata di mano. Secondo l'immagine di cui ci si

11. Ciò che sostiene il riconoscimento certiano della storicità dell'evento è una riflessione apertamente evenemenziale: « Surin riceve da questo incontro uno choc che modifica il suo paesaggio religioso [...] e che rende inverosimile l'ipotesi di un racconto di finzione letteraria [...] »; egli si riferisce a un evento, e non a una invenzione letteraria o a un sogno » (M. DE CERTEAU, *L'illetteré éclairé*, cit., pp. 398–399). È a partire dallo choc dell'incontro, dall'urto inaggrabile e dalle tracce e dagli effetti di cambiamento provocati nell'esistenza di Surin, che possiamo riconoscere senza dubbi la veridicità storica del fatto.

12. S. BRETON, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, p. 45 (trad. it. mia): « la meraviglia insperata di un incontro che colma, fino a un certo punto, il "vuoto" della disperazione ».

servirà tante volte, il naufrago, perso in mezzo al suo oceano, ha appena scoperto, pieno di meraviglia, “un nuovo mondo”<sup>13</sup>.

Questo altro selvaggio e illuminato costituisce un incontro sconvolgente e salvifico: la possibilità, per Surin, di fuoriuscire dalla propria *impasse*. Egli non può che mettersi in ascolto, sedotto da questo arrivo insperato. Ecco, quindi, una visione della spiritualità in cui la relazionalità con l'altro gioca un ruolo che non può essere mai messo in secondo piano. Attraverso un'opera ermeneutica di discernimento, che resta sempre ancorata all'esistenza quotidiana, il mistico attua una comprensione che interpreta “la presenza del Vivente” all'interno e “dietro” all'esperienza concreta degli incontri, la presenza di quell'Altro che resta “a venire” e che si annuncia nell'incontro con gli altri uomini e donne, suoi sostituti e rappresentanti.

Questa acutezza del giudizio spirituale non distacca il mistico dalle situazioni o dalle persone di cui tratta; egli fissa al contrario lo sguardo su di esse, ma percependovi ciò che un altro non vedrebbe così chiaramente: la loro posizione in rapporto all'Origine che esse rivelano e, al punto in cui si trovano, il movimento verso il Fine che già li attira. Questo modo di orientarsi spiritualmente quasi immediatamente nell'esperienza degli altri non dà a Surin un'intelligenza divinatoria di ciò che sono — egli si è più volte ingannato su di essi, perché non è uno “psicologo” —; si tratta di una lettura “mistica”, che decifra la Presenza che mostra o che ottenebra il testo delle azioni e degli atteggiamenti quotidiani<sup>14</sup>.

L'atteggiamento ermeneutico ed esistenziale della mistica afferma quanto verrà confermato poi dai teorici dell'evento: l'evento-incontro non è — come il fatto e l'oggetto — qualcosa da riconoscere e conoscere. L'evento è qualcosa “a partire da cui” riconfigurare il senso del nostro essere al mondo. Solo a partire dagli incontri concreti con l'altro, lo sguardo mistico può discernere le tracce (luminose e nello stesso tempo segrete) della vicinanza e della presenza dell'Altro.

#### 4. Conclusioni: dire di sì all'altro

Surin (letto da Certeau), con l'attenzione, l'ascolto e l'accoglienza che mostra nei confronti del giovane illuminato, ci fornisce indicazioni sulla postura etica che un soggetto-adveniente deve assumere nei confronti dell'altro-adveniente: due ipseità che si definiscono reciprocamente a partire dallo sconvolgimento provocato dall'incontro. La risposta del soggetto, che river-

13. M. DE CERTEAU, *L'illetteré éclairé*, cit., p. 400.

14. ID., *Introduction*, in J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, Desclée De Brouwer, Paris 1963, pp. 23–24; trad. it. delle Benedettine dell'Abbazia di S. Maria del Rosano e di G. Ferrero, *Introduzione*, in ID., *Guida spirituale*, Edizioni San Paolo, Milano 1997<sup>2</sup>, p. 24.

beri precisamente gli effetti dell'evento dell'altro, deve ricalcare dentro e fuori dal linguaggio la medesima struttura dell'evento, che abbiamo visto essere dentro e fuori dalla dimensione della fattualità intramondana.

È stato Jacques Derrida, sul solco di Certeau e del discorso dei mistici, a individuare nel "sì" e nel suo statuto particolarissimo all'interno del linguaggio, la risposta pertinente, la parola che fonda e conferma l'evenemenzialità di ogni evento e che è nello stesso tempo il fondamento possibile di un'etica dell'accoglienza, dell'ospitalità, capace di dire di sì all'altro che arriva. Secondo il filosofo francese, ogni evento di parola, ogni enunciazione, è come anticipato da un "sì" che resta implicato da ogni atto linguistico particolare, perché è la sorgente di ogni atto linguistico, di ogni venire alla parola e all'essere. Questo "sì" primo rimane silenzioso, non-detto, alla radice, però, di ogni parola detta. Il "sì" occupa una posizione "archi-originaria", così afferma Derrida, perché precede (senza precedere davvero, senza manifestarsi prima) ogni presa di parola determinata, anche l'enunciazione stessa della parola "sì", della risposta effettivamente data, che, anche quando pronunciata per prima, è già conferma di questo "sì" che occupa una posizione quasi trascendentale. Questa affermatività prima è l'evenemenzialità che precede e rende possibile ogni presenza e che dunque impegna anticipatamente il soggetto, prima di ogni morale. Evenemenzialità pura di ogni evento, il "sì" è trascendentale, cioè rende possibile ogni evento particolare, ma necessita del suo concreto aver-luogo, affinché possa emergere come sua sorgente. Il "sì" archi-originario è un impegno che richiede al soggetto la conferma di un rinnovato e (ogni volta) iniziale "sì".

Promessa di memoria, memoria di promessa, in un luogo della evenemenzialità che precede ogni presenza, ogni essere, ogni psicologia della *psyché*, come ogni morale. Ma la memoria stessa deve dimenticare per essere ciò che essa ha, a partire dal "sì", la missione di essere. Promesso fin dal "primo", il "secondo" "sì" deve arrivare come un rinnovamento assoluto, nuovamente assolutamente inaugurale e "libero", senza di che non sarebbe che una conseguenza naturale, psicologica o logica. Deve fare "come se" il "primo" fosse dimenticato, abbastanza passato per esigere un nuovo "sì" iniziale<sup>15</sup>.

Di contro a una politica e a un'etica pubblica che tentano di arginare fenomeni epocali di portata vastissima come i flussi migratori con il "no" e la chiusura, cioè con iniziative fondate sul presupposto illusorio (ma dagli effetti umani e umanitari devastanti) di un'identità nazionale da preservare dall'arrivo dell'altro, dello straniero, in nome di un "solipsismo nazionale" che disconosce la differenza che abita il proprio, l'eco mistica risuona ancora come voce contraria e ispirazione per un'etica affermativa a venire.

15. J. DERRIDA, *Innumeri sì*, trad. it. di R. Balzarotti, in *Psyché. Invenzioni dell'altro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2009, p. 294.

# La compassione per un'etica dell'umanità possibile

MARTINA VIALARDI\*

## I. Analogie possibili

Tra le massime latine studiate negli anni del liceo sono sempre stata particolarmente affascinata dalla celebre citazione terenziana « *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* »<sup>1</sup>. Questo motto, che possiamo considerare a buon diritto l'espressione più sintetica del concetto di *humanitas*, veicola in modo semplice ed immediato una verità tanto evidente da sembrare banale: l'uomo in quanto tale, ovvero come essere senziente e dotato di ragione, appartiene a una comunità di simili con cui condivide non solo la vita su questo pianeta, ma anche il destino che a essa è legata, ovvero appunto la morte; a partire da questo innegabile legame non può che scaturire la consapevolezza che ciò che accade a un altro uomo, proprio perché umano, tocchi in fin dei conti anche la mia stessa umanità e dunque mi riguardi. Poiché sono uomo, quindi, nulla di umano mi può essere estraneo. Le conseguenze di questa considerazione però appaiono tutt'altro che banali, perché sulla base della condivisione di questa stessa natura, dovrebbe derivare un sentimento di solidarietà e benevolenza verso tutto ciò che è umano, spingendoci a operare per il bene degli altri così come faremmo per noi stessi.

La profondità e allo stesso tempo la semplicità di questo principio mi parevano sconcertanti, ma ben presto la fascinazione e l'ammirazione hanno lasciato il posto a un puntiglioso argomento critico: posto in questi termini, la tesi di Terenzio sancisce come condizione ineludibile per un comportamento solidale l'appartenenza alla comunità umana, prescindendo di fatto dalla possibilità di una comunione e un senso di responsabilità più vasti che riguardino il vivente in generale.

Oltre a questo, appare ancora comunque problematica l'identificazione stessa della categoria di umano; come purtroppo la storia del Novecento ci ha mostrato, sarebbe infatti sempre possibile tracciare una linea di demarcazione tra coloro che posseggono i caratteri della piena umanità, siano

\* Afferenza.

1. TERENCE, *Heautontimorumenos*, 77.

essi particolari connotati fisici, capacità cognitive o caratteristiche etniche, e quelli che al contrario ne rimangono esclusi. Il rischio di tali degenerazioni sorge a causa del fatto che l'azione morale sia subordinata a un riconoscimento di tipo analogico tra la condizione vissuta dall'io e quella dell'altro, tale per cui il soggetto sarà spinto ad agire per il suo bene solo a patto di rivedere nell'altro qualche cosa del sé. Potremmo ancora parlare in questo caso di un'azione pienamente morale o dovremmo forse più propriamente farla rientrare nella categoria kantiana di eteronomia? Si renderebbe quindi necessario tentare di distinguere l'ambiguo confine che separa egoismo e altruismo, per cercare di identificare quale posto spetti qui all'etica; un tentativo analogo a quello mosso da Rousseau nella sua analisi della compassione<sup>2</sup> L'autore del *Discorso sull'origine e i fondamenti delle disuguaglianze fra gli uomini*<sup>3</sup> identifica alla base del comportamento umano due principi opposti ma complementari, ovvero l'amore di sé<sup>4</sup>, come naturale istinto di autoconservazione che risulta fondamentale per la sopravvivenza dell'individuo, il quale tuttavia necessita costantemente del suo contrario, la compassione, che si esprime come genuino interesse altruistico. La compresenza di questi due sentimenti risulta fondamentale per garantire che il primo non degeneri nell'amor proprio, ovvero in quell'eccesso egoistico che il filosofo pone come causa della corruzione e del degrado della società moderna. Pur rimanendo innegabile la presenza di un sano sottofondo egocentrico dato dall'amore di sé, Rousseau difende quindi una visione antropologica positiva, laddove è proprio l'azione della compassione a garantire la possibilità di comportamenti morali. Così, mentre la speculazione filosofica, che allontana l'uomo dalle sue predisposizioni naturali, «ripiega l'uomo su se stesso»<sup>5</sup>, costruendo sistemi morali artificiali e contrari all'essenza della vera umanità, la compassione induce il soggetto a mettersi

2. Il termine compassione ha origine dal latino *cum patior*, ovvero soffrire insieme, lemma che a sua volta traduce il greco συμπαθῆναι, che in italiano darà vita alla parola simpatia; ciò spiega perché questi due termini, compassione e simpatia, siano stati utilizzati da alcuni autori come sinonimi per indicare l'affezione nei confronti della sofferenza altrui. In italiano tuttavia siamo soliti farne un uso assai distinto: se è vero che la radice comune si rifà al verbo πάσχω, ovvero soffrire, la parola simpatia ha assunto con il tempo una valenza più positiva, indicando la vicinanza e l'affezione che proviamo per un'altra persona, a prescindere dalla partecipazione alle sue sofferenze. La medesima radice è origine anche della parola empatia, dove però la particella en- indica un'affezione emotiva più profonda, tanto che il termine arriva a indicare un'identificazione tra il soggetto e i sentimenti esperiti dall'altro. Infine occorre circoscrivere l'uso del termine pietà, espressione di origine latina, ma che a sua volta traduce l'equivalente greco ἐὸςέβειναι. Nonostante la filosofia tedesca utilizzi più comunemente un unico termine, *Mitleid*, per rendere i concetti di compassione e pietà, in italiano quest'ultima è da intendere piuttosto come sinonimo di benevolenza e misericordia [N.d.A.].

3. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, trad. it. di M. Garin, in *Scritti politici*, vol. I, Laterza, Bari 1971.

4. Ivi, p. 239, Nota Q.

5. Ivi, p. 164.



nei panni dell'altro che soffre, mitigando il naturale egoismo e generando quindi azioni genuinamente etiche: « gli uomini, con tutta la loro morale, sarebbero stati solo dei mostri se la natura non li avesse dotati della pietà a soccorso della ragione »<sup>6</sup>.

Diventa dunque imperativo per il filosofo includere nella sua opera pedagogica un'ampia analisi del sentimento di compassione, che sebbene appartenga all'uomo per natura, deve essere tuttavia coltivata nell'animo dei giovani così che in età adulta possa garantire appieno la sua azione di contrasto all'amor proprio. Ecco quindi che nelle pagine dell'*Emilio*<sup>7</sup> troviamo enunciate tre massime che forniscono una precisa descrizione degli elementi che producono in noi il sentimento di compassione. La tesi di Rousseau ricalca in realtà molto da vicino le pagine che Aristotele dedicò al medesimo argomento; in particolare nella *Retorica* troviamo la prima sistematica definizione del sentimento: « Definiamo compassione una forma di sofferenza di fronte alla visione di un male manifestamente rovinoso o doloroso che ricade su una persona che non lo merita, un male che anche noi possiamo attenderci di subire — noi stessi o uno dei nostri familiari — e che sembra prossimo »<sup>8</sup>.

Così come per Aristotele, anche Rousseau sostiene che il sentimento di compassione sorga nell'uomo solo rispetto a quei mali che anche noi abbiamo patito e dunque riconosciamo, o che temiamo possano colpirci in prima persona; così ad esempio Rousseau riporta le parole della Didone virgiliana: « *non ignara mali, miseris succurrere disco* »<sup>9</sup>. Egli quindi esorta il precettore a mostrare a Emilio quanti più casi possibili di indigenza, a esporlo alla sofferenza dell'altro e a stimolarlo nel considerare che quella stessa miseria potrebbe un giorno toccare anche lui. L'immedesimazione con il dolore dell'altro e dunque la necessità di adottare un comportamento etico, dipendono infatti, secondo Rousseau, dalla possibile analogia nelle differenti esperienze della sofferenza. Ciò sarebbe da imputare primariamente alla facoltà dell'immaginazione, la quale di fronte alla manifestazione del dolore di un altro, darebbe una raffigurazione nella mente del soggetto di quella stessa sofferenza; in questo modo la compassione è da intendere come il sentimento che scaturisce da un atto cognitivo, ovvero appunto quello di immaginare se stessi nei panni di chi soffre. In questi termini l'adozione dell'argomento analogico sembra però focalizzare l'attenzione sull'interesse del soggetto, piuttosto che su colui che in prima persona è

6. Ivi, p. 163.

7. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di P. Massimi, Mondadori, Roma 1997, pp. 295–302.

8. ARISTOTELE, *Retorica*, 8, 1385 b.

9. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 296. La citazione è tratta da VIRGILIO, *Eneide*, Libro I, v. 630.

oggetto di sofferenza; paradossalmente cioè tanto Aristotele, quanto Rousseau giustificano la benevolenza suscitata dalla compassione ricorrendo a un movente egoistico. Ciò non deve apparire tuttavia come una contraddizione dal momento che lo stesso filosofo francese aveva individuato alla base della natura umana un principio di sano egoismo, ineliminabile e fondamentale per la sopravvivenza stessa dell'individuo.

A questo proposito Nussbaum preferisce parlare di un giudizio di eudaimonismo come elemento essenziale nel meccanismo della compassione, evidenziando così un punto di equilibrio tra comportamento altruistico ed egoistico che consisterebbe nel considerare il bene di altri come « una parte importante del nostro insieme di scopi e progetti »<sup>10</sup> e dunque fondamentale per il perseguimento della felicità personale. Un elemento essenziale della sua analisi prende le mosse proprio da un passo dell'*Emilio* in cui Rousseau sostiene che la mancanza di compassione nelle persone più abbienti dipenda, sempre in base a un principio analogico, dal fatto che queste non possano essere turbate da una situazione di povertà e indigenza che non hanno mai esperito<sup>11</sup>. In questo caso non sarebbe possibile stabilire alcuna esperienza di compassione perché ciò che viene meno è la consapevolezza, da parte di persone che conducono una vita agiata, della propria “analogia vulnerabilità”<sup>12</sup>. La compassione quindi non deriverebbe tanto da un calcolo delle possibilità rispetto a un male futuro, quanto piuttosto dalla presa di coscienza di una vulnerabilità analoga a quella che affligge il sofferente; avere compassione implicherebbe cioè « rendersi vulnerabili nella persona di un altro »<sup>13</sup>.

## 2. L'altro che soffre

Questa esperienza di immedesimazione, che Schopenhauer<sup>14</sup> descrive come fatto degno di meraviglia e misterioso, rappresenta il fulcro centrale della discussione che ha attanagliato da sempre i filosofi intorno al tema della compassione, ovvero appunto come sia possibile che io senta in me il dolore che è sofferto da un altro. Il filosofo tedesco, primo e più strenuo sostenitore di un'etica della compassione, tenta di darne una spiegazione, non più di tipo esperienziale, come era stato per Aristotele e Rousseau, quanto

10. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, trad. it. di R. Scognamiglio, il Mulino, Bologna 2004, p. 386.

11. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., pp. 296–297.

12. M. NUSSBAUM, *op. cit.*, pp. 384–385.

13. Ivi, p. 384. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 295.

14. A. SCHOPENHAUER *Sul fondamento della morale*, in ID., *I due problemi fondamentali dell'etica*, trad. it. di G. Faggini, Boringhieri, Torino 1961.

piuttosto sul piano metafisico. La compassione è per Schopenhauer l'unico fondamento della morale; egli infatti afferma, contro il pregiudizio kantiano, che a partire da essa possano darsi azioni sinceramente altruistiche e mosse nell'interesse degli altri prima che per il proprio tornaconto. All'interno della sua pessimistica rappresentazione del genere umano<sup>15</sup>, costretto a vivere un'esistenza di false illusioni e guidato dall'amor proprio e dall'istinto di autoconservazione, la compassione occupa un ruolo centrale nella liberazione che può condurre l'uomo a una vita priva di dolore. Attraverso l'identificazione che avviene empaticamente tra l'io e l'altro nel sentimento di compassione è possibile infatti per il soggetto intravedere la realtà più propria del mondo, ovvero squarciare il velo dell'ignoranza e dell'illusione che determina la conoscenza degli oggetti secondo il *principium individuationis*<sup>16</sup>. D'altro canto, se la molteplicità non fosse un inganno e la realtà non fosse unica e inscindibile, l'unione che si dà nella compassione non potrebbe avere luogo. Mutuando quindi il lessico induista, Schopenhauer identifica questa unità essenziale con l'espressione *tat-tvam asi*, "quello sei tu", che descrive la non dualità (*advaita*) tra il principio cosmico, *Brahman*, e quello individuale, *Ātman*. Appare quindi evidente che, se il soggetto non è più ontologicamente distinto dall'oggetto delle sue percezioni, come ad esempio la sofferenza di un altro essere umano, posso dire che nella compassione egli senta come proprio quello stesso dolore, perché, a tutti gli effetti, non sarebbe più neppure possibile distinguere la fonte originaria del sentimento da chi ne partecipa soltanto in modo empatico, ovvero un tu e un io.

Scheler per primo, affrontando in chiave fenomenologica i meccanismi dell'empatia<sup>17</sup>, mise in luce questo circolo vizioso: nel momento in cui si nega la separazione tra gli enti, perde di senso persino la distinzione tra azioni altruistiche o egoistiche che poneva la compassione a fondamento della morale. La trattazione di Scheler, sebbene prenda le mosse proprio dal commento della tesi di Schopenhauer, mira più specificatamente a dibattere con quanto sostenuto da Stein, proprio in quegli stessi anni, intorno al medesimo tema. Gli allievi di Husserl, sulla scorta delle ricerche mosse dal maestro sull'alterità, si cimentano infatti in uno studio sistematico dell'empatia, con esiti del tutto differenti. Stein, che compone la sua tesi di

15. Cfr. Ivi, p. 276. «L'uomo vuole conservare incondizionatamente la sua esistenza, vuole essere assolutamente libero dai dolori, fra i quali considera anche la mancanza e la privazione, vuole la più grande somma di bene e vuole ogni gioia di cui sia capace, cerca, anzi, di creare in se stesso, ove sia possibile, nuove capacità di godere».

16. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, vol. I, p. 162.

17. M. SCHELER, *Essenza e forma della simpatia*, trad. it. di L. Oliva e S. Soannini, FrancoAngeli, Milano 2010.

laurea sull'empatia<sup>18</sup> contemporaneamente alla lavorazione di *Idee II*, rimane senza dubbio più vicina alla posizione husserliana, arrivando a negare categoricamente che nell'empatia si possa parlare di una qualche forma di identificazione: utilizzando il termine "entropatia", la filosofa indica al contempo l'esperienza originaria di un sentimento percepito da un soggetto in un dato momento, distinta però dal contenuto di questo sentimento che non è originario, in quanto appartiene all'esperienza di un altro soggetto<sup>19</sup>. Scheler, al contrario, descrive il fenomeno dell'empatia come distinto in due momenti: anzitutto egli riscontra una primitiva e inconscia identificazione tra i soggetti che, utilizzando un termine coniato da Lipps, chiama "unipatia"; solo in un secondo momento poi si sviluppa l'empatia vera e propria, ovvero la condivisione del dolore o della gioia altrui, che Scheler ridefinisce come "co-sentire"<sup>20</sup>. Il filosofo quindi ricorre alla medesima tesi che egli stesso aveva criticato in Schopenhauer, ovvero l'idea che alla base dell'empatia debba esserci un'unità originaria di tutti gli esseri, ma, proprio per non ricadere nel medesimo errore, chiarisce che l'istinto di "unipatia" afferisce solo alla sfera degli istinti primordiali dell'uomo e che, seppure sia un prerequisito indispensabile, non debba essere identificata per sé sola con il sentimento empatico. Il valore più proprio dell'empatia infatti risiede nella rottura di quella illusione metafisica che porta il soggetto a pensare l'altro sempre in relazione al proprio sé, ovvero come semplice oggetto delle sue percezioni<sup>21</sup>.

Parlare di compassione allora non significherà più soltanto prendere in esame la natura delle azioni umane, soppesandone la valenza egoistica o altruistica, bensì occorrerà ripensare più radicalmente ciò che è messo in gioco nell'incontro con l'altro che soffre: «ciò che qui viene colto immediatamente senza rappresentazione e senza concetto è il "senso" della verità che, trasposta in forma di giudizio, suonerebbe così: "l'altro ha valore uguale a te in quanto uomo, in quanto essere vivente, l'altro esiste in modo altrettanto vero e autentico quanto te; il valore dell'altro è uguale al valore proprio"»<sup>22</sup>. Attraverso la compassione, prima ancora di poter cogliere o comprendere la qualità del dolore dell'altro, prendiamo coscienza dell'esistenza di un altro, non più come solo oggetto da ridurre alle nostre categorie conoscitive, ma come soggetto in sé. Si tratta certo di un incontro traumatico, che scuote dalle fondamenta la costituzione stessa dell'io, non più autocentrato, ma costretto ad ammettere il valore dell'esistenza di un altro, prima del sé.

18. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, trad. it. di E. Costantini, Studium, Roma 1985.

19. Ivi, pp. 77-79.

20. Ivi, p. 41.

21. Ivi, p. 86.

22. Ivi, p. 87.

### 3. Conclusione

Stiamo trattando di quella stessa dinamica illustrata magistralmente e in maniera ancora più radicale da Lévinas<sup>23</sup> attraverso la figura del volto, la cui nudità è dolore e sofferenza. « La miseria nel volto dello Straniero, della vedova e dell'orfano »<sup>24</sup> è il segno a cui non possiamo rimanere indifferenti, esso ci chiama a una responsabilità ineludibile che prescinde da ogni giudizio o considerazione razionale, perché la nudità di Altri è anche la sua indeterminatezza, l'impossibilità per il soggetto di definirlo e comprenderlo, cioè di dominarlo.

Potremo allora fondare un progetto etico e forse politico basato sul sentimento di compassione? Dovrebbe certo trattarsi di una struttura nuova che, prescindendo dalla necessità di un preliminare riconoscimento dell'altro, sia in grado di lasciare spazio alla nudità del volto, perché questo possa darsi senza determinazioni o oppressioni. Occorrerebbe cioè essere in grado di superare la massima terenziana e il principio analogico, vale a dire, di abbandonare l'autoreferenzialità del soggetto cartesiano capace di riconoscere l'altro solo a partire dalla definizione del sé. Si tratta di un progetto ambizioso, ma che certo non possiamo ridurre a mero pietismo. Arendt<sup>25</sup> del resto ci ha già messo in guardia dall'adozione di un movente sentimentale come la compassione sul piano politico e sociale; perché quando la compassione perde la sua prerogativa principale, ovvero il "faccia a faccia", l'incontro con Altri nella sua nudità, e si rivolge invece indistintamente alle masse, a intere classi sociali, essa si corrompe e si riduce a mero compatimento, spesso strumentalizzato e piegato agli interessi del potere. Contro questa idea di pietà, in cui rintracciamo anche la critica nietzschiana, possiamo forse solo proporre un ideale di umanità non più focalizzato sull'affermazione del sé, ma capace di aprirsi all'evento dell'altro per farsi incondizionatamente responsabile della vulnerabilità del vivente.

23. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, trad. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1980.

24. Ivi, p. 76.

25. H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, trad. it. di M. Magrini, Edizioni di Comunità, Milano 1989.



PARTE III

## L'OSPITALITÀ E LE SUE SFIDE





## Tra sguardi

Oltre la nudità del volto dell'altro

DONATELLA PAGLIACCI\*

L'evento del nostro nascere ci colloca in un orizzonte di sguardi, fin dal primo passaggio dallo spazio ospitale del grembo a quello articolato e complesso del mondo ci troviamo immersi e circondati dagli sguardi altrui. Nel guardare e nel lasciarci guardare dagli altri impariamo a leggere tra le pieghe dei volti e, cercando di andare al di là delle smorfie delle espressioni tristi o di quelle liete, proviamo a trovare un nostro angolo visuale a partire dal quale vedere le cose e noi stessi.

Afferma Jean Paul Sartre: « Lo sguardo non è né una qualità fra le altre dell'oggetto che ha la funzione d'occhio, né la forma totale di quell'oggetto, né un rapporto "mondano" che si stabilisce fra quest'oggetto e me »<sup>1</sup>, perché si tratta di una complessa e intensa realtà che ci mette gli uni al cospetto degli altri e chiede di essere attraversata e, per quanto possibile, esplicitata.

Come è stato osservato, noi umani siamo tra gli esseri viventi i più imitativi, perché sappiamo sintonizzarci e riprodurre le modalità espressive di chi abbiamo di fronte, replicando sorrisi o smorfie di tristezza, in modo quasi automatico.

Del resto non possiamo non renderci conto di come, sottese all'esperienza dello sguardo, possono essere individuate due diverse modalità, due modi di valorizzarne l'esperienza: una attiva, che definisce la nostra capacità di guardare e intenzionare il mondo circostante; l'altra passiva, con la quale viene espressa l'esperienza del divenire oggetti dello sguardo di altri. In ognuna di queste modalità sono contenute e sottese non poche difficoltà come proveremo a dire.

L'ampiezza del tema richiede che si articoli il presente contributo in tre nuclei riflessivi. In primo luogo si tratterà di definire in che modo, attraverso lo sguardo, possiamo vivere l'esperienza del riconoscimento della nostra dignità; in secondo luogo sarà importante considerare proprio il versante negativo del nostro guardare un'altra persona, nel senso che

\* Afferenza.

1. J.-P. SARTRE, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1988, p. 327.

c'è sempre la possibilità di non sapersi mettere dalla prospettiva dell'altro, facendolo sentire un semplice oggetto da utilizzare a nostro piacimento; un terzo motivo cercherà di esplorare un tipo particolare di sguardo dal quale scaturisce un'emozione tanto cruciale quanto ambigua, la compassione.

## 1. Il primo sguardo

Per comprendere e seguire più da vicino il delicato e complesso tema dello sguardo possiamo provare a risalire per un verso alle parole della tradizione religiosa e, per l'altro, all'esperienza umana del nascere, a partire dalla quale è anche possibile ricostruire il senso della nostra riflessione sul vedere.

Nel primo senso un utile riferimento può essere offerto da Agostino d'Ippona, il quale invita a prestare una certa attenzione al modo nel quale la Sacra Scrittura ripete il verbo vedere per confermare l'apprezzamento del Creatore per tutto quanto era stato da Lui fatto e disposto nell'ordine della creazione. Così nel *De genesi contra manicheos* scrive: «*E Dio vide che tutte quante le cose che aveva fatte sono una cosa molto buona* Poiché la Scrittura, trattando d'ogni singola opera, diceva soltanto: *E Dio vide ch'è una cosa buona*, mentre parlando di tutte le opere, non le bastò dire *buone*, ma aggiunse altresì *molto* »<sup>2</sup>.

Il vedere esprime qui una forma di riconoscimento, mediante la quale Dio manifesta la propria approvazione nei riguardi delle nature appena venute dal nulla all'essere e che apprezza perché in loro vi sono infuse bontà, bellezza e dignità. Questo primo sguardo costituisce un preliminare indizio circa l'atto del vedere per mezzo del quale è possibile scoprire il valore intrinseco di una natura, coglierne il nucleo essenziale del suo essere, apprezzarla e confermarla come entità che, per la sua bontà intrinseca, diviene anche portatrice di bene per altri.

Nel posare il suo sguardo sulle nature create, il divino ordinatore offre anche la possibilità di riflettere sulla portata del guardare, ossia di avvertirne il significato intenzionale. Vedere non è un semplice scorgere, ma un vero gesto di apprezzamento e di presa in carico della realtà che desideriamo riconoscere e cioè vedere per quello che è, ossia per il valore associato al suo essere. Nel vedere, per queste ragioni, vi è racchiuso anche un tratto trasformativo ineludibile, nel senso che quando rivolgo il mio sguardo verso un'altra persona questa esperienza contiene un che di unico e irripetibile in cui ne va del nostro rispettivo essere trasformati per mezzo della relazione che si instaura attraverso lo scambio di sguardi.

2. AGOSTINO, *De Gen. c. man.* I, 21,32, in *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), Città Nuova, Roma 1988, pp. 101-103.

Il che ci fa anche ammettere che nelle nostre esperienze quotidiane, lo sguardo delle persone che incontriamo dalle più prossime alle più estranee non è mai del tutto neutro.

Un caso paradigmatico del significato intenzionale di questo sguardo può essere individuato nel momento in cui ciascun essere umano viene al mondo. Infatti, nel guardare il figlio la donna si scopre trasformata, dal momento che lo sguardo del figlio, passività radicale interpella e convoca lei come madre che si rende conto così della novità assoluta di un essere che prima non c'era, ed è proprio attraverso questa esperienza che la donna ha la possibilità di riconoscere il suo essere divenuta oltre che donna, madre. Nel mostrarsi del figlio, nel suo sguardo arrendevole e docile, nel suo essere unico e irripetibile è racchiuso il mistero di una vita che sorprende e interroga; abbandonati e incapaci di potersi gestire da soli, i figli cercano, tra le braccia di chi si prende cura di loro, di soddisfare i loro bisogni e necessità. La madre instaura con ciascun figlio un rapporto esclusivo, pur sapendo che il piccolo non vede in modo nitido e chiaro, eppure nel guardare la propria creatura ogni madre si perde e si sente investita da un compito che a tratti potrà anche sembrare eccessivo, rispetto alle capacità di ciascuna, oppure rispondente ai propri desideri e possibilità.

Del resto, qualcosa accade anche dal lato del figlio, nel suo guardare la persona che si prende cura di lui egli apprende il modo di stare al mondo, i sorrisi e gli sguardi impauriti, lo sguardo rassicurante o incredulo di lei definiscono i contorni del suo mondo affettivo, gli insegnano a coricarsi in pace o a stare in ansia. Dallo sguardo intenzionale e di accudimento, ogni bambino impara a sintonizzarsi sulle emozioni della persona che di ha fronte: non è "ciò che dice" che conta, e che del resto rimane all'inizio per lo più incomprensibile, ma è "come" lo dice. Nello sguardo della madre i figli imparano ad apprezzare se stessi, a sentire di essere un oggetto di desiderio capisce di contare per qualcuno, riceve dall'infinita tenerezza dello sguardo di lei l'apprezzamento e il senso del suo essere al mondo.

Una domanda ulteriore alla quale potremmo provare a rispondere concerne il valore di questo penetrare di ciascuno nella realtà dell'altro per donarle senso e scorgerne il valore. In effetti, come è stato osservato chi osserva e chi viene osservato «laggiù, nello sguardo dell'altro sono insieme oggetto e soggetto, mentre l'altro si coglie nel mio sguardo ad un tempo come soggetto e oggetto, senso e costituzione di senso»<sup>3</sup>.

È lo sguardo intenzionante che ci rende custodi e ci trasforma da semplici esseri-in-relazione a persone significative e termini di riferimento per l'esistenza nostra e altrui. Quando guardo qualcuno posso mostrargli il mio essere presso di lui con rispetto, un essergli presso che non vuol dire

3. V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita&Pensiero, Milano 1977, p. 53.

desiderio di possederlo, ma riconoscenza per il suo esserci, senza con ciò chiedere nulla in cambio.

Tutti noi, del resto, sappiamo ben riconoscere nello sguardo intenzionante dell'altro la sua emozione, cogliere la sua intenzione nei nostri riguardi; dal modo in cui l'altro ci guarda noi percepiamo noi stessi, ci sentiamo capaci o inetti, desiderati o rifiutati.

È noto come le esperienze di rifiuto e di stima precedono la formalizzazione verbale ed esprimono, in modo preminente, mediante lo sguardo, che diviene un veicolo formidabile per l'incontro e lo scambio con l'altro. Possiamo anche dire con Martha Nussbaum che « solo immaginando come si vede il mondo attraverso gli occhi di quell'individuo possiamo giungere a considerare l'altro come un qualcuno e non un qualcosa »<sup>4</sup>. In altri termini, lo sguardo è capace di donare senso e far sentire l'altro meritevole di cura e di rispetto, esso è attento e capace di salvaguardare l'essere altrui, quando non è predatorio o volgare, quando non è carico d'ira o d'attese improprie, lo sguardo penetra senza toccare, lascia l'altro alla verità del suo essere, mostrandogli la tenerezza di un amore e di una stima che lo riguardano e che fanno andare oltre le sue capacità, i suoi meriti e le sue qualità. Nel sentirsi guardato, ciascun essere umano impara, fin da piccolo, a percepire e conoscere se stesso e a sperimentare fiducia o disprezzo, compiacimento o disgusto.

Nell'esperienza dell'incontro dell'uno con lo sguardo dell'altro riconosciamo il dispiegarsi dell'esperienza della vulnerabilità. Ciò anzitutto perché, già mediante lo sguardo, siamo esposti, mediante la nudità del nostro volto, agli appetiti e ai desideri degli altri. Ora l'esposizione, avverte Jean Luc Nancy: « non significa, però, sottrarre l'intimità al suo ritrarsi e portarla fuori, metterla in evidenza [...] Esposizione significa invece che l'espressione è essa stessa intimità e ritrarsi. *L'a sé* non vi si traduce, non vi si incarna, ma resta quel che è questo vertiginoso ritrarsi *da sé* che è necessario per aprire l'infinito del ritrarsi *fino a sé*. Il corpo è questa partenza da sé, a sé »<sup>5</sup>.

Il mostrarci all'altro oltre che permetterci di conoscere e farci conoscere, ci espone al rischio della violazione, sì perché lo sguardo altrui penetra sempre e comunque attraverso il corpo. Per questo, il nostro essere che si dona, anche per mezzo del nostro mostrarci esteriore può essere frainteso, tradito, ridicolizzato, vilipeso e offeso. Viviamo, in conseguenza al nostro apparire esteriore, l'esperienza del rifiuto e dell'abbandono, della non accettazione e, nei casi peggiori del disprezzo.

Da qui si può anche ammettere che allo sguardo è affidato anche un

4. M. NUSSBAUM, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, il Saggiatore, Milano 2011, p. 69.

5. J.L. NANCY, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007, p. 30.

altro compito essenziale come propone tutta la teoria del riconoscimento, nel senso che vi si può cogliere la volontà di dare valore e far risaltare la dignità dell'altro, a cui sono anche associate una serie di scelte di carattere pratico da realizzare nello spazio pubblico, oppure, l'intento di declassare l'umano ad un oggetto spregevole e ripugnante, da tenere a debita distanza, per evitare ogni pericolo di contaminazione.

## 2. Degni di stima e di rispetto

Da ciò che è stato detto ci rendiamo del fatto che, in quanto persone ciascuno di noi «è presente alla coscienza *in quanto è oggetto per altri*. Il che significa — spiega ancora Sartre — che io ho coscienza di me proprio in quanto mi sfuggo; non in quanto sono il fondamento del mio nulla, ma in quanto ho il mio fondamento fuori di me. Io per me sono un puro rinvio ad altri»<sup>6</sup>.

La tragedia antica ha voluto raffigurarci questa condizione per mezzo della vicenda del guerriero Epitteto che incarna, forse per primo nel panorama filosofico occidentale, la figura di un uomo relegato dallo sguardo altrui al ruolo di reietto. Nella storia di questo personaggio tragico si coagulano numerose interpretazioni che colgono bene un particolare tipo di sguardo di disprezzo che gli esseri umani sono in grado di rivolgere a chi, colpito dalla disgrazia, finisce per diventare il bersaglio del disprezzo anche di coloro che fino al giorno prima si dichiaravano amici. Le piaghe puzzolenti di Epitteto raffigurano, in maniera paradigmatica, la condizione dell'essere umano che vive ai margini della società. Privato del riconoscimento e allontanato da chi un tempo contava sulla sua forza e sul suo coraggio, Epitteto rappresenta un'umanità abbandonata ai margini delle nostre opulente e colorate città. Come il coro della tragedia greca, solo raramente, qualcuno si ricorda che dietro la ferita imputridita e purulenta c'è anche un essere umano che merita di essere riconosciuto, soccorso e riportato alla sua dignità.

Essere sottoposti allo sguardo altrui può produrre nella coscienza di noi esseri umani delle modificazioni, può trasformare, renderci dei soggetti meritevoli di rispetto o di disprezzo, incidere sulla percezione di noi stessi e scavare un solco nella nostra coscienza, portandoci anche ad assumere un determinato sguardo nei confronti di noi stessi. Come osserva Sartre: «lo sguardo altrui mi fa essere al di là del mio essere in questo mondo, in mezzo ad un mondo che è insieme *questo qui* ed al di là di questo mondo»<sup>7</sup>.

La stima che l'essere umano impara ad usare verso se stesso e, a volte, anche verso gli altri è fortemente condizionata, come abbiamo anche cercato

6. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 330.

7. Ivi, p. 331.

dire poc' anzi, dal primo sguardo riconoscente da parte degli altri significativi. Lo sguardo altrui può mettere in valore la nostra dignità o mortificarci. Con il suo guardare, l'altro ha il potere di far sentire il suo prossimo una persona desiderabile e unica, oppure un essere immondo non meritevole di cura e affetto, in questo caso ci rendiamo anche conto del fatto che « se lo sguardo dell'altro mi pietrifica e mi riduce a mero oggetto, ciò dipende solo dal fatto che l'altro non mi ha ancora scorto come sguardo, cioè come una sua possibilità, o dal fatto che mi ha scorto e mi rifiuta in quanto sguardo »<sup>8</sup>.

In definitiva, lo sguardo può godere o soffrire la presenza dell'altro, senza chiedere alcuna reciprocità, per un verso si distende sempre oltre sé, perché è « in se stesso possibilità di trascendimento: situato è ad un tempo desituante; aperto alla presenza, coglie in quest'assenza che ne dà conto e che ne è come l'altro volto inseparabile »<sup>9</sup>; ma per l'altro è mediante lo sguardo che veniamo in qualche modo ridotti e ricondotti alla sua volontà di vedere in noi ciò che l'altro semplicemente desidera che noi siamo. Per dirlo con le parole di Vincenzo Costa: « Di fronte all'altro cessiamo di essere soggetti, per diventare oggetti. Attraverso lo sguardo dell'altro io divengo un "egli", e divento per me stesso un altro »<sup>10</sup>. Ciò perché, spiega ancora Sartre: « Lo sguardo d'altri nasconde i suoi occhi, sembra mettersi *davanti a essi*. Questa illusione proviene dal fatto che gli occhi, come oggetti della mia percezione, rimangono ad una distanza precisa che si estende da me ad essi [...] mentre invece lo sguardo è su di me senza distanza ed insieme mi tiene a distanza, cioè la sua presenza immediata a me stabilisce una distanza che si separa da lui »<sup>11</sup>. Si dispiega in questo modo il gioco di prossimità e distanza che si rivela mediante il guardare e l'essere guardati degli uni nei confronti degli altri.

Vi sono poi le circostanze più dolorose nelle quali il nostro essere ridotti a meri oggetti da osservare, studiare, scrutare e, a volte, tristemente anche abbandonare, rende la nostra esperienza ancora più drammatica. Ci riferiamo a tutte quelle situazioni nelle quali il dolore ha vinto la resistenza dei nostri corpi e ci lascia come relitti nelle mani di chi ha il compito di prendersi cura di noi. Per lo più nelle esperienze di dolore acuto, intenso non siamo capaci di percepire altro che il nostro essere corporeo. Per queste ragioni ci rivolgiamo a quegli altri che, per le loro competenze, possono essere in grado di sollevarci e prendersi cura del nostro corpo sfinito dalla malattia.

Quando veniamo vinti dal male perdiamo la nostra capacità di separarci

8. V. MELCHIORRE, *op. cit.*, p. 52.

9. *Ivi*, p. 48.

10. V. COSTA, *Alterità*, il Mulino, Bologna 2011, p. 122.

11. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 328.

dal mondo, siamo tutt'uno con il nostro corpo che non è più in grado di armonizzare le esperienze e di relazionarsi al mondo, ma si rapporta solo a se stesso, perché avverte solo il proprio male. Chi soffre a volte implora con lo sguardo il soccorso degli altri, oppure si sottrae alla vista, perché teme di essere irriconoscibile e non se la sente di esporsi allo sguardo altrui. La sofferenza, conseguente alla malattia, toglie il fiato e paralizza oppure per contro si trasforma in grido straziante di dolore.

Come è stato osservato: « Il sofferente tende al silenzio o al grido: se la sofferenza non lo invade gli è più o meno impossibile dissimulare »<sup>12</sup>. Il corpo trafitto dal male si tramuta in sguardo, richiesta di soccorso, bisogno di tutto. Il malato, nella sua totale passività, attraverso il suo sguardo implorante rivolge una serie di interrogazioni–convocazioni. Infatti chi soffre, più o meno consapevolmente, rielaborando una visione espressa da Karl Jaspers, si potrebbe dire che chiede al medico una relazione di tipo terapeutico in senso stretto, ossia improntata alla “competenza”, al suo sapere e finalizzata alla guarigione; al personale che lo assiste e che si prende cura di lui, nello sguardo interrogante vi è contenuta una richiesta di “umanità”, che vuol dire tenerezza nel contatto e qualità della presenza in ogni gesto di cura, chiede cioè di essere trattato come una persona, a pieno titolo e in ogni istante della sua vita; e a coloro che lo amano e che possiedono una relazione con lui e che stanno vicino a chi soffre, il malato a volte chiede “accompagnamento” e “dedizione”, altre volte, offre solo se stesso e il suo amore. Sì perché in effetti siamo tutti, in modo o nell'altro coinvolti nella cerchia del soffrire, anzi osserva Salvatore Natoli: « Il dolore è solo di chi soffre ma di fronte ad una qualsiasi sofferenza irrompe, tremenda, la possibilità di soffrire: da qui la tresca, il sentirsi in certo senso tutti coinvolti, il colloquio senza parole tra i segnati dal dolore e i candidati possibili: da qui il gioco inquieto fra timore e dissimulazione »<sup>13</sup>.

Sentirsi guardati nel momento di massima fragilità, come nel caso di una grave malattia, può diventare un'esperienza lacerante e mortificante, che fa sentire il sofferente ridotto alla sua pelle, appiattito sul male senza possibilità di far riemergere dietro il corpo piagato la propria dignità. In queste circostanze, lo sguardo può tradursi in gesto di violenza e strumento di disprezzo, perché svislisce e umilia il sofferente impedendogli di risollevarsi. In questa condizione di svilimento, la persona che vive un disagio o una malattia può ancora cercare di darsi un contegno, la maschera del dolore copre la sua dignità e coinvolge lo spettatore nella sua sofferenza, mentre implora pietà: « la maschera da un lato è un'esigenza soggettiva, dall'altro

12. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 9.

13. Ivi, p. 11.

una necessità oggettiva: per implicare gli altri nel proprio dolore bisogna in qualche modo renderli partecipi »<sup>14</sup>.

### 3. Lo sguardo compassionevole

Se è apparso chiaro che lo sguardo è una condizione necessaria per coinvolgere l'altro nella nostra vicenda, dobbiamo anche domandarci se sia anche sufficiente a farci "sentire la sofferenza" dell'altro, nonché a far nascere un sentimento di partecipazione e condivisione alla sofferenza altrui, in una parola a far nascere la compassione. In effetti veniamo a poco a poco condotti a renderci conto che senza una disposizione interiore, una disponibilità ad accogliere l'altro, "altri", originata dall'apertura interiore all'alterità, l'io non è in grado di vedere, incontrare e sentire e rendersi conto delle difficoltà altrui, da cui scaturisce anche la responsabilità. Ogni essere umano avverte, ammette Sartre, di « essere laggiù *per altri* e questo abbozzo-fantasma del mio essere mi colpisce al cuore perché, con la vergogna o la rabbia o la paura, mi assumo continuamente come tale. E mi assumo alla cieca, perché *non conosco* ciò che assumo: lo *sono*, semplicemente »<sup>15</sup>.

L'altro irrompe nella nostra vita in modo inatteso e inaspettato, sopraggiunge e chiede di essere guardato, considerato, preso in carico. Nel nostro essere interpellati dall'altro siamo anche chiamati a riflettere sul modo di posizionarci dinanzi a lui, siamo chiamati a rispondere, cioè ad organizzare una possibile strategia per andare incontro alle sue necessità, risollevarlo dalla sua miseria.

Ci pare in discussione proprio questa capacità di vedere e sentire l'altro, avvertirlo nella sua irriducibile alterità e prossimità, coglierlo nel luogo e nel tempo del suo dolersi, perché oggi più che mai siamo tutti più o meno anestetizzati rispetto alla nostra capacità di sentire, anche a causa delle accattivanti e svianti rappresentazioni televisive e cinematografiche che ci illudono e ci seducono addormentando lentamente la nostra coscienza morale. Le notizie agghiaccianti relative ai numerosi crimini o ai resoconti di guerra, ma anche i bollettini dei naufraghi che, ogni giorno, ci giungono grazie ai numerosi strumenti d'informazione non ci rendono più, ma forse solo meno sensibili, meno capaci di farci interpellare dalla sofferenza altrui.

Tutte le informazioni, oltre al cinema o al teatro, come ricorda Luc Boltanski, non solo ci abituanano alla possibilità di una rappresentazione del male, ma anche a misurarci quotidianamente con il malessere degli altri, in altre parole insegnano a pensare che l'altro, in qualsiasi momento, essendo

14. Ivi, p. 14.

15. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, pp. 335-336.



capace di recitare, può fingere di soffrire per suscitare in noi un'emozione compassionevole<sup>16</sup>.

Veniamo così condotti a riflettere sulla nostra capacità di lasciarci coinvolgere dal vissuto altrui, da cui deriva anche l'interrogativo circa la nostra responsabilità per altri. Se per un verso la responsabilità ci rende partecipi, per l'altro la compassione esige una partecipazione ancora più profonda, che muove dalla capacità di saper riconoscere la sua vulnerabilità, sentire la sofferenza per agire insieme in vista del riscatto altrui.

Nel caso della responsabilità, come osserva Emmanuel Levinas, essere e riconoscersi responsabili vuol dire approssimarsi all'altro, fino al limite estremo di una possibile sostituzione:

La responsabilità per altri è il luogo in cui si pone il non-luogo della soggettività e dove si perde il privilegio della questione: dove? [...] Nessuno è buono volontariamente [...]. Ma nella responsabilità per Altri — per un'altra libertà — la negatività di questa anarchia, di questo rifiuto opposto al presente, all'apparire, dell'immemorabile, mi comanda e mi ordina ad altri, al primo venuto, mi avvicina a lui, me lo rende vicino, e così si libera dal nulla come dall'essere provocando, mio malgrado, questa responsabilità, vale a dire sostituendomi come ostaggio ad Altri.<sup>17</sup>

Mentre grazie alla compassione ci rendiamo conto che la dimensione dell'"essere-con" e "per altri" si fa ancora più radicale, nella misura in cui esige di lasciarsi coinvolgere completamente dalla vicenda altrui, senza per questo rimanerci intrappolati.

Provare compassione significa vedere la condizione di altri esseri umani, non adottando uno sguardo dall'alto verso il basso, esibendo una superiorità odiosa e inconcepibile per la persona che soffre, ma saper riconoscere che l'altro sta provando una sofferenza insopportabile e ingiusta e adoperarsi per risollevarlo. La compassione dice di un'emozione profonda di condivisione, unita a quello che Martha Nussbaum chiama il giudizio di analoghe possibilità, ossia l'idea che quello che oggi vive l'altro potrebbe essere ciò che domani potrebbe capitare anche a me. Assumersi il compito di risollevarlo l'altro è un po' sentire il dovere che abbiamo verso noi stessi di assicurarci il meglio possibile per la nostra autorealizzazione in ogni circostanza della nostra vita.

L'atto del compatire non può essere confuso con il pietismo, con il quale, la persona che soffre è sentita e percepita sempre e comunque in uno stato di inferiorità, anzi significa vedere meglio e prima degli altri la dignità altrui come un valore insopprimibile e irrinunciabile in vista del quale agire. La compassione è una forma di riconoscimento e di rispetto dell'altro

16. Cfr. L. BOLTANSKI, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, p. 155.

17. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 15-16.

che ha il coraggio di intervenire, vuol dire non tirarsi indietro dinanzi alle sofferenze altrui, agire in vista del ripristino di uno stato di giustizia e di giusto apprezzamento. In questo senso la vicenda del malcapitato del Vangelo, nota come Parabola del buon Samaritano, rivela tutta la sua efficacia<sup>18</sup>.

I tre passanti descritti nella parabola “vedono”, infatti, tutti la stessa scena, ma solo uno dei tre decide di “guardare in faccia” la sofferenza del povero e decidersi per prestargli soccorso. Su questo punto ci discostiamo da Boltanski, perché egli considera la “vista” come l’elemento decisivo per far sorgere l’azione compassionevole. Il samaritano interviene perché “vede”. E che dire degli altri due? Per il sociologo francese è precisamente dalla congiunzione tra la possibilità di conoscere e quella di agire, che il terzo passante interviene, diversamente dai primi due viaggiatori, che hanno distolto lo sguardo e si sono prontamente messi al più presto “a distanza” dal sofferente.

La parabola tenderebbe a ribadire tre elementi: che la compassione nasce solo per un “contatto immediato” tra vedere e agire senza che vi sia alcuna mediazione, che l’agire sempre possibile e che il gesto di compassione del samaritano è rivolto ad una singolarità. Avverte Boltanski: « La misericordia non si attua in ogni generalità bensì inscritta nelle relazioni singolari tra individui singolari: dei passanti senza problemi e un infelice la cui sofferenza si manifesta localmente »<sup>19</sup>.

A questo punto appare lecito domandarsi se sia sufficiente la “vista” della sofferenza per far nascere la compassione, o piuttosto non sia necessario qualcosa diverso? Ciascuno di noi partecipa all’infelicità del sofferente solo quando vede e tocca le sue piaghe? E la distanza è davvero, come crede il sociologo francese, una condizione che ostacola la sofferenza o non piuttosto si tratta di ciò che la rende possibile?<sup>20</sup>.

18. Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono, lo percossero e poi se ne andarono, lasciandolo mezzo morto. Per caso, un sacerdote scendeva per quella medesima strada e quando lo vide passò oltre dall’altra parte. Anche un levita, giunto in quel luogo, lo vide e passò oltre. Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n’ebbe compassione. Gli si fece vicino, gli fasciò le ferite, versandovi olio e vino; poi, caricatolo sopra il suo giumento, lo portò a una locanda e si prese cura di lui. Il giorno seguente, estrasse due denari e li diede all’albergatore, dicendo: Abbi cura di lui e ciò che spenderai in più, te lo rifonderò al mio ritorno. Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo di colui che è incappato nei briganti? ». Quegli rispose: « Chi ha avuto compassione di lui ». Gesù gli disse: « Va’ e anche tu fa’ lo stesso » (Lc, 10, 25–37).

19. L. BOLTANSKI, *op. cit.*, p. 12.

20. Per Rovatti “vedere” assume, in ambito fenomenologico, una rilevanza essenziale. Vale al riguardo la pena ricordare che « quando Merleau-Ponty contrappone il pensiero di *sorvolo* all’*abitare* il mondo, e ci offre osservazioni preziose sul vedere come abitare come *distanza*, e dunque anche sulla visibilità come distanza, anche lui ci invita a *pensare* una contrapposizione piuttosto che un paradosso, e comunque ci invita a pensare e dunque, in certo modo, a *sorvolare* » (P. A. ROVATTI,

Come detto in precedenza una riflessione utile è quella offerta da Martha Nussbaum che parla di giudizio di serietà o gravità della sofferenza patita, il giudizio di non colpa, il giudizio eudaimonistico e delle analoghe possibilità. Nel primo caso si coglie quello che nella compassione può essere definito come « un elemento di trasposizione nella situazione dell'altro in corrispondenza a criteri generali sul benessere umano, su cui incidono però storia e cultura »<sup>21</sup>; nel secondo, l'assenza di colpa ci dice che, perché vi sia compassione, si deve poter escludere una diretta responsabilità della sofferenza da parte di chi ne è afflitto; infine, la somiglianza dice della possibilità di formulare un giudizio di analoghe possibilità o di somiglianza nel quale è compreso il giudizio eudemonistico, ma anche qualcosa di più<sup>22</sup>. Ciò perché,

Il riconoscimento della propria analoga vulnerabilità [...] è un requisito epistemologico importante e spesso indispensabile per la compassione, negli esseri umani — ciò che fa la differenza tra il vedere dei contadini affamati come esseri la cui sofferenza è importante, e il considerarli come degli oggetti distanti, le cui esperienze non hanno nulla a che vedere con la nostra vita.<sup>23</sup>

Se mediante il giudizio di somiglianza si riflette significativamente sul « modo attraverso cui l'altro viene attratto nel cerchio della nostra esperienza »<sup>24</sup>; per l'altro, i tre requisiti ci vengono incontro nel cercare di definire come, mediante la compassione, avviene un raddoppiamento di sé<sup>25</sup> e si istituisce un legame con l'altro in cui gli elementi della relazione non si perdono l'uno nell'altro, ma si mantengono nella loro irriducibile alterità ed equidistanza.

La rilettura della parabola del samaritano proposta da Søren Kierkegaard contiene maggiori elementi di approfondimento. Il senso della parabola riposerebbe, secondo il filosofo danese, nell'individuazione da parte del samaritano di essere lui il prossimo dello sventurato: « infatti egli non provò che il malcapitato era il suo prossimo, ma che egli era il prossimo del

*Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007, p. 33).

21. L. BOELLA, *Grammatica del sentire. Compassione simpatia empatia*, CUEM, Milano 2004, p. 95.

22. Anche rispetto alla visione aristotelica, nella quale la compassione sembra riconnettersi al tema della paura dell'individuo, la concezione di Nussbaum contiene qualcosa in più, nel senso che ella ritiene che « possiamo avere compassione per un altro senza avere nulla da temere per noi stessi — anche se, di nuovo, negli imperfetti esseri umani questo nesso si dimostrerà di solito psicologicamente utile per promuovere l'interesse » (M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 390).

23. Ivi, p. 385.

24. L. BOELLA, *op. cit.*, p. 98.

25. « *La compassion même rationnelle, n'est pas une sortie hors de soi comme réceptivité à la donation propre d'autrui, mais une forme de dédoublement se soi. Une pitié qui compare ne peut qu'oublier le moment pathique de la rencontre au profit du seul moment gnostique* » (E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Les éditions du Cerf, Paris 2003, p. 26).

malcapitato»; dei tre personaggi solo il samaritano «comprese benissimo ch'egli era il prossimo del caduto»<sup>26</sup>.

Si direbbe che tanto Kierkegaard quanto Nussbaum propendono per un tipo di giudizio che anticipa il percorso di riconoscimento. Questo è ciò che propriamente permette di soccorrere l'altro, di "vederlo" e "sentirlo nel suo dolore", ovvero riconoscerlo degno e meritevole di stima e di rispetto, per dirlo con Ricoeur<sup>27</sup>.

Sentire e riconoscere la dignità e la comune vulnerabilità permette di oltrepassare la paura dell'altro che è sempre misterioso e irriducibile, ingombrante con la sua fisicità, che può arrivare ad essere, a volte, anche disgustosa e provocante.

Dove manca il riconoscimento dell'alterità dell'altro e della sua irriducibile dignità, che deriva da una messa a distanza dell'altro, in quanto altro da me<sup>28</sup>, manca anche la possibilità di esercitare la compassione. Una prova è la malvagità eretta a norma nei campi di concentramento, in cui la totale mancanza di compassione è direttamente connessa con la mancanza di riconoscimento della dignità dell'altro<sup>29</sup>.

Si direbbe, in definitiva, che lo sguardo in quanto tale è condizione necessaria ma non sufficiente a farci "sentire la sofferenza dell'altro", nonché a far nascere la compassione<sup>30</sup>. Senza una disposizione interiore, una disponibilità

26. S. KIERKEGAARD, *Atti dell'amore*, Bompiani, Milano 2003, p. 191.

27. Si impone a questo livello una riflessione che concerne l'effettiva capacità delle odierne società multiculturali di attuare, sul piano della vita pratica, quei diritti che, almeno in linea di principio, sembrano essere riconosciuti a tutti gli individui. «Sotto questo aspetto — nota Ricoeur — ciò di cui soffrono in maniera particolare i cittadini di tutti i paesi è il contrasto stridente tra l'uguale attribuzione di diritti e la diseguale distribuzione di beni» (P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 225).

28. «È infatti necessario che l'altro sia mio analogo affinché, oltre all'esperienza dell'io, sia in grado di comporsi con l'esperienza di altri su una base di reciprocità, sebbene il concatenarsi di queste costituzioni tragga il proprio senso dalla esperienza originaria di me stesso in quanto *ego*» (P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 178).

29. Ricorda, infatti, Nussbaum che in «*La distruzione degli Ebrei d'Europa*, Raul Hilberg mostra quanto diffusamente il discorso nazista sugli ebrei, quando si trattava della loro morte, li descrivesse come non-umani, o come esseri di una distante specie animale, come insetti o vermi o come oggetti inanimati, "carico" da trasportare» (M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 385).

30. Roberta De Monticelli si sofferma su tre elementi essenziali ai fini del nostro percorso riflessivo. In primo luogo si tratta di considerare lo statuto del "vedere" che come tale è un senso distale: «I sensi della distanza — vista, udito — hanno un ruolo privilegiato nella sfera cognitiva, e a tal punto guardare e ascoltare sono atti oggettivanti piuttosto che egologici, che il piacere della vista e dell'udito è più o meno originariamente piacere estetico, cioè disinteressato e "distaccato", in qualche modo impersonale — e profondamente personale solo nel senso in cui lo è l'esperienza estetica, che tocca un livello di realtà personale più profondo di quello concesso all'esperienza sensoriale pura e semplice». In secondo luogo, invita a considerare la differenza tra un semplice sentire e il "con-sentire" o il "dis-sentire" «e quindi afferrare il nesso fra i sentimenti e l'ordine del cuore, o l'identità morale di ciascuno, e la scoperta (mai definitiva) che ciascuno ne fa. Ma è altrettanto importante vedere che questa scoperta di sé non si fa senza la scoperta degli altri e della loro trascendenza, che è, per così dire, l'orizzonte di tutti i sentimenti». Inoltre, sottolinea la strutturazione personale sottesa

ad accogliere l'altro, "altri", originata dall'apertura interiore all'alterità, l'io non potrebbe vedere, incontrare e sentire il grido di sofferenza dell'altro, il suo appello alla responsabilità. La capacità di vedere e sentire l'altro, avvertirlo nella sua irriducibile alterità e prossimità, coglierlo nel luogo e nel tempo del suo dolersi per il suo dolore, permette di accoglierlo, senza fagocitarlo e difenderlo, senza offenderlo.

Il nostro essere tra sguardi, da quelli pieni di stupore e di attesa, a quelli imploranti a causa della sofferenza fino agli sguardi prima della fine, non deve farci perdere la lucidità, ma darci la possibilità di riconoscere e apprezzare la domanda dell'altro. Tra chi chiede riconoscimento e amore, o chi domanda solo un po' di considerazione e cerca di sedurci, tra lo sguardo di chi ha veramente bisogno e chi finge di averne, tra chi implora aiuto e soccorso e chi cerca solo di trarci in inganno vi è davvero una grande differenza. Dagli sguardi nei quali ci troviamo coinvolti siamo interpellati, esposti e intrappolati dalle vicende altrui, a volte impossibilitati a sottrarci perché gli altri sono per noi delle persone significative alle quali siamo legati da profondo affetto, altre volte sono dei poveri altri senza nome che domandano riconoscimento della loro dignità. Nei riguardi degli uni, come degli altri a noi spetta il compito di dare una risposta, il saper rivolgere loro il nostro sguardo, mostrare il nostro rispetto e la nostra stima nei loro riguardi è un primo indizio della capacità che il nostro vedere esibisce nel rivolgersi verso di loro.

Guardare e sentire la bellezza che si rivela in tutte le circostanze in cui si dà la possibilità di un incontro con l'altro, dovrebbe essere il sorprendente compito di questa nostra fragile ed avventurosa esperienza che chiamiamo vita.

al provare determinate emozioni, senza la quale non potremmo gioire o dolerci. È proprio questa strutturazione che « spiega perché noi condividiamo palesemente alcuni tipi di emozioni, piuttosto primarie, con gli animali superiori, mentre altri tipi di emozioni che ci sono familiari non sono concepibili neppure per i più intelligenti fra i delfini. Rimpianto, rimorso, compassione, ad esempio, presuppongono non solo capacità *cognitive* superiori, ma anche e soprattutto l'esistenza di *sentimenti nei confronti propri e altrui*, e spesso di sentimenti di un grado di complessità personale veramente inattingibile anche al più affettuoso dei cani e al più simpatico dei delfini » (R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2008<sup>2</sup>, p. 97–120–125).



## Il dono dell'ospitalità

ROBERTO REPOLE\*

Il tentativo che farò sarà di svolgere un discorso teologico, che è possibile solo sulla base di un assunto di fondo, quello che Dio si sia cioè comunicato agli uomini nella storia, in un processo che ha il suo vertice e anche il suo criterio ermeneutico nell'evento di Gesù Cristo e nell'invio del suo Spirito, accolto nella fede; e nell'assunto che questa stessa fede sia pensabile e così universalizzabile, in un confronto imprescindibile con la cultura e con la riflessione del proprio tempo. È quanto potrebbe risultare evidente ad una lettura anche sommaria della lunga e ricca storia del pensiero teologico.

In specifico quanto intendo proporre è una riflessione su un dato fondamentale che attraversa la fede dei cristiani, che la Chiesa sia cioè missionaria per natura. Si tratta di un dato della fede cristiana che emerge poco per volta sin dagli inizi della vicenda cristiana e sulla base della risurrezione di Gesù che viene riconosciuto come *Kyrios*, Signore di tutto e di tutti, e del cui travaglio ci offre una preziosa testimonianza il libro degli Atti degli apostoli<sup>1</sup>. Si tratta altresì di un dato che è stato rimesso in chiara evidenza nell'ultimo Concilio, quando nel decreto *Ad gentes* il Vaticano II rammenta che la Chiesa è per natura missionaria e che viene oggi richiamato con forza da Papa Francesco, il quale ha invitato e sprona incessantemente la Chiesa e i cristiani a non essere ripiegati e incistati su se stessi, ma ad essere in uscita missionaria<sup>2</sup>.

\* Afferenza.

1. Si veda la ricca disamina offerta su questo punto da Bevans e Schroeder: cfr. S.B. BEVANS–R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 35–71. Commentando sinteticamente l'opera lucana essi affermano che « la narrazione lucana, bisogna ammetterlo, è altamente selettiva: la storia è raccontata attraverso un resoconto altamente schematizzato dello sviluppo della coscienza ecclesiale. Nel Vangelo, l'azione si muove verso Gerusalemme, dove Gesù è messo a morte e dove la comunità ne sperimenta la presenza risorta (a differenza del Vangelo di Matteo, non vi sono apparizioni della risurrezione in Galilea, ma soltanto a Gerusalemme). In Atti l'azione va verso l'esterno, da Gerusalemme alla Giudea e alla Samaria e poi sino ai “confini della terra” (cfr. At 1,8). Mentre prende forma la missione, prende forma anche la Chiesa » (S.B. BEVANS–R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, cit., p. 399).

2. Per quanto attiene ai testi conciliari, il fatto che la Chiesa sia per natura missionaria è espresso nel modo più esplicito in *Ad gentes* 2. Per un commento a questo importante numero cfr. M. ANTONELLI, *Introduzione e commento ad Ad gentes*, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*, vol. 6, a cura di S. Noceti–R. Repole, Dehoniane, Bologna 2018, pp. 11–479, pp. 96–107. Quanto al magistero di Francesco è decisivo l'invito che egli ha rivolto alla Chiesa ad essere “in uscita missionaria” in

Non ci si può però negare che da un lato la storia della vicenda cristiana nel mondo — e più specificamente la storia delle sue missioni — è stata talvolta contrassegnata dai tratti della violenza e da un collateralismo con il colonialismo che pongono oggi un forte sospetto sul fatto che la Chiesa abbia ancora una missione da svolgere<sup>3</sup>. Neppure ci si può nascondere, d'altro lato, che un certo nichilismo contemporaneo sembra interpretare ogni parola della Chiesa che parta dalla fede come un atto di violenza, come un'imposizione indebita rispetto alla libertà altrui e al legittimo pluralismo delle credenze e delle visioni del mondo.

In questo contesto si pone alla teologia un compito ineludibile: come pensare una missione della Chiesa nel mondo che non abbia in alcun modo i tratti della violenza ma che non sia nello stesso tempo un abdicare al suo essere per natura missionaria, compromettendo così qualcosa di profondo del suo stesso essere?

Mi pare che il confronto con la cultura attuale offra un sentiero promettente, proprio per la sua ricca e sfaccettata riflessione fenomenologica sul dono, avvenuta tanto nel versante filosofico quanto in quello antropologico–sociale.

Assumendo la ricchezza di un tale scavo in chiave teologica è possibile mostrare come ci sia un dono di cui la Chiesa vive, quale dono incessante e sempre rinnovato, che è riassumibile nel fatto che degli altri, gli uomini, trovino spazio e ospitalità in Dio, entrando in una reciprocità buona, per quanto asimmetrica con Lui e tra loro. Si tratta di una ospitalità che la Chiesa e i cristiani vivono davvero solo nell'atto di renderla disponibile per altri: nella stessa forma del dono, però, senza alcuna forma di imposizione ma anche senza ridurre la missione a qualcosa che assomigli ad un dialogo in assenza di verità.

È imboccando un tale sentiero che risulta plausibile la potenzialità che la Chiesa ha di rimanere una voce profetica oggi rispetto a tutte le forme di esclusione prodotte dalla nostra società e dalla nostra cultura. Perché anche questo è un tratto che contrassegna la cultura attuale, quale esito di una certa globalizzazione che si è imposta e si sta imponendo e quale prodotto tanto del mito liberista sotteso a certe forme di globalizzazione quanto del mito tecnocratico che si va affermando<sup>4</sup>. Non è chi non veda, infatti,

particolare nel suo testo programmatico *Evangelii gaudium*.

3. Interessante, a questo proposito, la vicenda riportata recentemente da Menin. Nel 1985, in occasione della visita di Giovanni Paolo II in Perù, « un gruppo di rappresentanti delle etnie indie, tra i quali Ramiro Reynaga dei Kechua, gli consegnarono questa lettera: "Noi indios delle Ande e dell'America abbiamo deciso di approfittare della visita di Giovanni Paolo II per restituirgli la sua Bibbia, perché in cinque secoli non ci ha dato amore, né pace, né giustizia. Per favore, riprenda la sua Bibbia e la restituisca agli oppressori, perché loro più di noi hanno bisogno dei precetti morali in essa contenuti" » (M. MENIN, *Missione*, Cittadella, Assisi 2016, p. 68, nota 3).

4. Su questi aspetti può essere utile cfr. ad esempio: U. BECK, *La metamorfosi del mondo*, trad. it.



come se la globalizzazione ha degli aspetti di grande interesse e potenzialità diventa escludente quando si realizza sulla base del doppio suddetto mito, divenendo come ha ben mostrato Jeorg Rieger, una globalizzazione dall'alto invece che dal basso<sup>5</sup>.

È questa la strada che vorrei brevemente percorrere e sono questi, tra i diversi possibili accenti, quelli che vorrei porre<sup>6</sup>.

## 1. Potenzialità del dono

Quanto l'indagine filosofica — specie la riflessione di Derrida e quella di Jean-Luc Marion (pur in modo differenziato) — ci consegna è la consapevolezza che c'è dono quando si sia alle prese con la gratuità, con la generosità, con l'offerta senza l'intenzione di venire ripagati: qui ci si pone infatti in un orizzonte antitetico rispetto allo scambio commerciale<sup>7</sup>. Mentre nel caso dell'economia la logica in atto è infatti quella del pareggio, nel dono essa è quella della sproporzione, del disequilibrio, della sovrabbondanza. Donando, qualcuno prende liberamente e gratuitamente l'iniziativa, spezzando l'equilibrio vigente tra i soggetti. Come ha notato Ugo Perone, il dono implica l'inedito della libertà<sup>8</sup>.

Sono tuttavia proprio tale disequilibrio e asimmetria a far emergere quanto di più personale c'è negli umani e a permettere un legame intersoggettivo altamente personale. Con ciò si rende anche evidente quanto è realmente in gioco nel dono: la creazione, la custodia e il rinsaldamento del

Laterza, Bari-Roma 2017; Z. BAUMAN, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma 2017; B.-C. HAN, *Nello sciamano. Visione del digitale*, nottetempo, Roma 2015.

5. Cfr. J. RIEGER, *Globalizzazione e teologia*, Queriniana, Brescia 2015.

6. Per uno sviluppo ben più ampio e strutturato del percorso mi permetto di rimandare a R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teologia ed ecclesiologia*, Queriniana (Btc), Brescia 2019. Nel presente saggio non si potrà che accennare appena a quanto là viene più diffusamente proposto e argomentato. Si rimanda allo stesso testo per una bibliografia ben più ampia.

7. Per accostare il pensiero di Derrida su questo aspetto può essere utile cfr. J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002; J. DERRIDA, *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004. Per quanto concerne il pensiero di Marion su questo specifico aspetto si veda J.-L. MARION, *L'incoscienza del dono*, in *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento. Atti del IX Colloquio su Filosofia e Religione. Macerata 16-17 maggio 2002*, a cura di G. Ferretti, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2003, pp. 37-64. Lo stesso testo, che rappresenta un'ottima sintesi del pensiero dell'autore sul tema, lo si trova in J.-L. MARION, *La ragione del dono*, in « *Studia Patavina* » 55 (2008), pp. 7-40. Cfr. anche cfr. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001. Due studi che consentono di entrare in un dialogo critico con i due pensatori francesi sono: S. CURRÒ, *Il dono e l'altro. In dialogo con Derrida, Lévinas e Marion*, Las, Roma 2005; S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella, Assisi 2004.

8. Cfr. U. PERONE, *Sette (breve) tesi sul dono*, in *Oltre la società degli individui. Teoria ed etica del dono*, a cura di F. BREZZI-M. T. RUSSO, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 66-71, p. 73.

legame tra persone. Per essere tale il dono deve essere infatti disinteressato: ciò non equivale a dire però che sia senza scopo e, dunque, insensato. Il suo scopo è proprio quello di creare, custodire e rinsaldare il vincolo tra persone, in un orizzonte di reciprocità non improntata all'interesse e allo scambio economico.

Sia la riflessione antropologica sia quella filosofica sono di aiuto a cogliere la peculiarità di una tale reciprocità. La prima assicura che a garantire che la reciprocità che si instaura e si alimenta nel dono sia di tutt'altro genere rispetto a quella dello scambio economico è il fatto che il donatore offre sempre qualcosa senza garanzia di restituzione, nella fiducia che il donatario possa rispondere alla libera gratuità con pari generosità. La lezione di Godbout chiarifica come donare libera l'altro dall'obbligo della restituzione, donandogli perciò la libertà di fare a sua volta dono. Se dunque una reciprocità ci sarà, questa sarà improntata tanto alla libera iniziativa del donatore quanto a quella del donatario<sup>9</sup>.

La lezione filosofica induce a cogliere la profondità del legame reciproco mediato dal dono. Ricoeur richiama come a caratterizzare il dono sia il fatto che chi lo riceve lo faccia con gratitudine. Quest'ultima è anche quanto permette un contraccambio che sorge dalla stessa generosità che ha suscitato il dono iniziale; e fa sì che qualunque oggetto ci si scambii, il suo valore non sia in alcun modo riducibile a quello economico ma sia dato dal legame dei soggetti coinvolti. D'altro canto una riflessione più attenta al donatario induce ad evidenziare ancor di più come ciò cui mira il dono sia una reciprocità buona e dunque diffusiva. Nella sua riflessione Gilbert mostra come donare sia anche sempre ricevere dal donatario di potergli far dono: la sua passività non è indifferente all'autenticità del dono. Ciò è evidenziato in altri termini anche da Marcel, attraverso la sua opportuna distinzione tra subire e ricevere: perché il dono vada a buon fine è indispensabile l'accoglienza del donatario<sup>10</sup>.

In definitiva ciò cui mira ogni dono è che, per la mediazione di quanto viene offerto, si realizzi una reciproca ospitalità tra donatore e donatario, che è autentica nella misura in cui è aperta e desiderosa di diffondersi nei confronti di altri.

In questo senso mi pare che siano troppo sospettose verso ogni forma di reciprocità, tanto la riflessione di Derrida quanto quella di Marion: quasi che ogni forma di reciprocità sia necessariamente minacciata da interesse

9. Cfr. J.T. GOUBOUT, *Quanti doni?*, in *Il codice del dono*, cit., pp. 19–35; J.T. GOUBOUT, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

10. Cfr. P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*, Raffaello Cortina, Milano 2005; P. GILBERT-S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, il melangolo, Genova 2001; P. GILBERT, «Merci», *ou de la reconnaissance*, in *Le don et la dette*, a cura di M.M. Olivetti, Cedam (*Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia»*), Padova 2004, pp. 157–169.

e mancanza di gratuità. Pare molto convincente e promettente, invece, ciò che Marion mette in risalto quando, attraverso l'uso della categoria di ridondanza, dice che si riceve davvero un dono, specie la benevolenza che è implicata in ogni dono autentico, solo se lo si rende disponibile e lo si partecipa ad altri che non sia il donatore stesso<sup>11</sup>.

## 2. Ricevere e donare ospitalità

Tutto ciò è illuminante per comprendere che cosa fa esistere la Chiesa e che cosa essa abbia da offrire ancora dentro questo mondo, in una modalità e in uno stile che saranno autentici solo se avranno le caratteristiche del dono: la gratuità, il disinteresse, il solo interesse per la realtà dell'altro, la fiducia che l'altro possa essere generoso a sua volta, il desiderio di creare o rinsaldare un legame autentico con l'altro.

La Chiesa nasce dal dono che Dio ha fatto al mondo del suo Figlio. « Dio infatti ha tanto amato il mondo — dice sinteticamente Giovanni — da dare il Figlio unigenito » (Gv 3,16). Ci si può però legittimamente domandare quale sia l'effetto di questo dono e a che cosa miri.

Il primo effetto lo vediamo in ciò che è il cuore e il centro del cristianesimo stesso, ovvero la resurrezione di Gesù. Affermare che Gesù è risorto significa infatti che un uomo, proprio quel Gesù di Nazaret che hanno conosciuto in Palestina i suoi contemporanei e i suoi seguaci, viene accolto per sempre in Dio, anche nella sua umanità corporea. Il primo effetto di questo dono è cioè il fatto che l'umanità corporea di Gesù trova "spazio" e "ospitalità" in Dio. Dicendo ospitalità, intendiamo sottolineare che non era scontato che l'uomo venisse a trovare casa in Dio stesso, perché in un certo senso il mondo di Dio è un mondo per così dire "altro" per l'uomo, certamente nel senso di non dovuto. Eppure è proprio questo l'effetto del dono: un uomo viene ospitato in Dio, è di casa in Lui.

Tuttavia questo avviene perché tutti gli uomini possano divenire i destinatari dello stesso dono. Infatti, non a caso Dio dona con il suo Figlio anche lo Spirito che da Gesù passa ai discepoli, formando la Chiesa, perché anche

11. Dice espressamente Marion: « Il dono è ricevuto solo per essere, nuovamente, donato. Il beneficiario, d'altra parte, non continua a far circolare il dono per semplice altruismo, come se gli sembrasse cosa giusta, ben intenzionata, e persino caritatevole, il condividerlo con altri. Il beneficiario deve garantire quella che definiamo la ridondanza del dono, rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto, per una ragione ben diversamente radicale: il dono può essere ricevuto solo se dona se stesso, altrimenti non meriterebbe più questo nome. Il bacino è colmato dalla cascata che gli sta sopra solo se si svuota ininterrottamente nel bacino che gli sta sotto. Solo l'abbandono di ciò che lo riempie permette che il flusso successivo continui a colmarlo » (J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, Jaca Book, Milano 1979, p. 168).

noi possiamo beneficiare dello stesso dono, divenendo ospiti di Dio<sup>12</sup>. Lo Spirito Santo che si è posato su Gesù e lo ha unto durante la sua esistenza terrena può cioè essere donato e passare dal Risorto ai discepoli, perché essi vivano del medesimo Spirito e vengano così a far parte di Lui, a costituire il suo corpo (cfr. 1 Cor., 12 e Rm., 12). L'immagine giovannea molto viva nella mistica cristiana del costato aperto di Cristo sulla croce esprime efficacemente questa realtà: per il dono che Dio fa fino all'estremo sulla croce di Gesù si apre il costato di Cristo e da lì esce lo Spirito, che può essere dato ai suoi discepoli; ma questo fa sì che essi vengano ad abitare quel costato, cioè a trovare ospitalità e ad essere di casa in Lui, e dunque in Dio stesso.

Il primo compito della Chiesa è vivere questa reciprocità con Dio, vivendo una reciprocità buona e fraterna tra credenti al suo interno: con la stessa gratuità che la Chiesa sa di ricevere e che la costituisce. Senza questa dimensione che è sintetizzabile nello "stare in Cristo" di cui parla l'evangelista Giovanni si smarrirebbe un aspetto essenziale della missione della Chiesa. In questo senso vale per la Chiesa di sempre quanto Bosch chiarifica a proposito della prospettiva paolina. Dice il noto missionologo:

Nella visione di Paolo, la chiesa è "il mondo in obbedienza a Dio", la "creazione redenta". La missione primaria della chiesa nel mondo è quella di *essere* questa nuova creazione. La sua stessa esistenza deve essere a gloria di Dio. Eppure proprio questo ha un effetto su "quelli di fuori". I credenti attraverso la loro condotta, li attraggono oppure li respingono. Lo stile di vita dei cristiani risulta affascinante oppure offensivo. Quando è avvincente, le persone sono attratte alla chiesa, anche se questa non "esce" attivamente a evangelizzare. Paolo scrive ai Tessalonicesi che la parola del Signore "richeggia" per mezzo di loro in Macedonia e nell'Acacia, e che la loro fede "si è diffusa dappertutto" (1 Ts., 1, 8). Egli ricorda ai Corinti che sono essi stessi la sua "lettera di raccomandazione [...] conosciuta e letta da tutti

12. Ci si potrebbe legittimamente domandare se il vocabolo e il concetto non possano essere in antitesi con quanto la Lettera agli Efesini afferma al capitolo 2. L'autore neotestamentario, riferendosi chiaramente agli etno-cristiani si esprime nei termini seguenti: «così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef., 2, 19). Si è alle prese, chiaramente, con un parallelismo antitetico, in quanto a "stranieri" si oppone "concittadini dei santi", mentre "ospiti" è in antitesi con "familiari di Dio". Il termine ospiti traduce il greco *paroikioi*, che dunque potrebbe essere reso meglio con l'aggettivo "forestieri" e, più ancora, con "distanti da casa". Ad esso si contrappone l'aggettivo greco *oikeioi theou*, che si potrebbe rendere con "della casa di Dio" (cfr. R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, Dehoniane, Bologna 1988, p. 147). Dunque, quel che il testo vuole evidenziare è che ormai i cristiani sono in un rapporto diretto e continuo con Dio, sono di casa con Lui, della sua stessa famiglia, lo conoscono e vivono con Lui. Evidentemente questo essere di casa con Dio avviene nel loro essere corpo di Cristo. È pertanto evidente che, nel contesto, "ospiti" ha dunque il senso di "non di casa", estranei, non ammessi all'intimità familiare. Quanto, invece, si è fin qui inteso esprimere con il concetto di ospitalità è, al contrario, una intimità con Dio in quanto si trova spazio in Cristo stesso, come effetto però di un'apertura, di uno "spalancamento della porta di casa", per così dire, che non era affatto dovuto, che è libero, gratuito, "senza una ragione" e che corrisponde alla partecipazione dello stesso Spirito. Uno spazio gratuitamente e graziosamente aperto che porta alla più grande intimità e familiarità con Dio, quella dei suoi stessi figli, in quanto rende i cristiani, pur nella distinzione, una sola cosa con Cristo e in Lui.

gli uomini" (2 Cor., 3,2). Analogamente, dei cristiani di Roma viene detto che la loro fede "si espande in tutto il mondo" (Rm., 1,8) e la fama della loro "obbedienza è giunta ovunque" (16, 19). Questi commenti non implicano, probabilmente, che le Chiese di Tessalonica, Corinto e Roma siano impegnate attivamente in uno sforzo missionario diretto, bensì che sono "missionarie per la loro stessa natura", attraverso la loro unità, l'amore reciproco, l'esemplarità di condotta e la fulgida gioia. La chiesa non appartiene a un altro mondo. È compromessa con questo mondo, il che significa che è missionaria.<sup>13</sup>

Tuttavia questo non è tutto: la Chiesa mantiene davvero questo dono di avere trovato casa in Dio solo se lo rende disponibile per tutte le donne e gli uomini che incontra; e nella stessa forma, facendosi cioè casa ospitale per tutti, senza distinzione di paese di provenienza, di colore della pelle, di condizione di origine, di cultura. La Chiesa non potrebbe essere se stessa se non fosse ospitale verso tutti, se non si facesse spazio accogliente per ogni altro, cercando di entrare con chiunque in un rapporto di reciprocità buona. Con altro linguaggio nel cristianesimo si dice tutto questo affermando che la Chiesa è cattolica, è aperta cioè a tutti gli uomini e a tutto l'uomo.

La Chiesa fa questo anzitutto con l'annuncio del Vangelo, che potrebbe essere sintetizzato in questo: « c'è un posto per te in Dio, c'è uno spazio accogliente per te nella vita stessa di Dio ». In quanto trasmissione di un dono che fa esistere la Chiesa e i credenti, tale annuncio non può essere ridotto in alcun modo ad una comunicazione verbale né tanto meno ad un atto puntuale. Esso consiste nel rendere disponibile per altri l'esperienza dello spazio di accoglienza in Dio che la Chiesa e i cristiani in essa sperimentano e li fanno essere. L'annuncio così riletto implica, peraltro, la disponibilità della Chiesa di sapersi modificare a misura dell'accoglienza del dono da parte dei destinatari dell'annuncio e, dunque, la capacità di essere realmente spazio ospitale verso quanti eventualmente accettassero l'annuncio evangelico e vi corrispondessero positivamente.

Questa parola dell'annuncio è tuttavia vera solo se si accompagna ad una prassi di accoglienza e ospitalità. È su questo che vorrei in particolare attirare l'attenzione e fare qualche ulteriore riflessione.

### 3. Una pratica di ospitalità

È proprio il fatto che il dono sia da rintracciarsi nello spazio accogliente che si è aperto in Cristo per tutti a impedire ogni possibile dissociazione

13. D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, trad. it. Queriniana, Brescia 2000, pp. 240-241. Cfr. le considerazioni svolte da S. SCHWEYER, *Salziges Salz. Welches Kirche braucht die Welt?*, in *Mission und Transformation. Studien zu Theologie und Bibel*, hrsg. von H. SEUBERT, LIT Verlag, Zürich 2015, pp. 63-79, pp. 66-67; 70-71.

tra annuncio evangelico e prassi di liberazione o cura e promozione dell'umano. Di una tale prassi possono essere prese in considerazione, sia pure in estrema sintesi, alcune dimensioni fondamentali per la missione della Chiesa: la scelta preferenziale per i poveri; la prassi ospitale verso tutti gli esclusi; l'essere voce profetica rispetto a tutti i meccanismi di esclusione; un certo modo di abitare lo spazio pubblico.

#### 4. Scelta preferenziale per i poveri

Dal dono di cui vive la Chiesa e che essa rende disponibile nella missione deriva anzitutto una « scelta preferenziale per gli ultimi e i più poveri », quale unica opzione che non smentisca quella ospitalità in Cristo che viene offerta e la sua effettiva universalità. La scelta preferenziale per i poveri non è cioè in alcun modo un particolarismo che comprometterebbe l'universalismo cristiano. All'interno di un mondo segnato da profonde ingiustizie e da forti dualismi, essa è al contrario la sola opzione capace di garantire quanto la Chiesa dona con il suo annuncio, ovvero un posto e uno spazio “per tutti” e “per ciascuno” in Cristo.

Questa scelta preferenziale rappresenta dunque il solo modo perché l'annuncio della Chiesa — « c'è uno spazio accogliente per tutti e per ciascuno in Dio » — sia autentico. Questo annuncio non sarebbe infatti reale se non si accompagnasse ad una prassi che privilegi tutti quelli che vengono esclusi.

#### 5. Prassi ospitale verso gli esclusi

La Chiesa rende disponibile il dono di cui vive, proprio in forza di quanto appena affermato, anche attraverso “la cura e la prassi ospitale” verso tutti coloro che vengono emarginati ed esclusi.

Tale cura e tale prassi non potranno che essere il riverbero all'esterno di quella reciprocità buona e fraterna che si vive e si sperimenta all'interno della Chiesa e che comporta un costante lavoro in vista del superamento di ogni ingiustizia, esclusione e marginalizzazione tra gli stessi cristiani<sup>14</sup>.

14. Ciò che notano con pertinenza Bevans e Schroeder per quel che concerne la ricerca della giustizia e il rispetto dei diritti umani dovrebbe essere allargato e coinvolgere la più profonda e radicale reciprocità fraterna tra cristiani, così come dovrebbe oltrepassare la sola questione della credibilità della Chiesa per far cogliere la necessaria coerenza intrinseca tra l'agire dei cristiani *ad intra* e la loro prassi *ad extra*. Nelle pagine in cui parlano infatti della missione come impegno per la giustizia, essi annotano: « Ma la credibilità della chiesa nella sua missione di giustizia dipende inevitabilmente dall'autenticità del suo vivere nella giustizia. Come riconosce il Sinodo dei vescovi del 1971: “Se la chiesa deve rendere testimonianza alla giustizia [...] chiunque abbia il coraggio di parlare della giustizia agli uomini, deve lui per primo esser giusto ai loro occhi”. [...] Nella chiesa

Costituisce un sentiero da percorrere quello presente in un passo non così abbondantemente recepito ma ancora decisamente attuale dell'ultimo Concilio. *Ad Gentes* 12, trattando della presenza della carità come aspetto fondamentale della missione ecclesiale, apre infatti dicendo: « la presenza dei cristiani nei gruppi umani sia animata da quella carità con cui ci ha amato Dio, il quale vuole che anche noi reciprocamente ci amiamo con la stessa carità ».

Non solo: anche il modo in cui offrire questa carità sarà reale solo se corrisponde alle stesse dinamiche del dono, secondo la ricchezza che oggi si può riconoscere. Alcuni passi del Decreto conciliare sull'attività missionaria della Chiesa appaiono pure a tal proposito di sorprendente attualità. Infatti, testi come quello già citato di *Ad gentes* 12 o come *Ad gentes* 25<sup>15</sup> o 36 aiutano a rilevare che nella carità che la Chiesa e i cristiani offrono in tutti i contesti umani, specie di povertà ed esclusione, quanto si dona non sono tanto o soltanto delle cose ma se stessi; che lo si fa con autentica gratuità e senza secondi fini, fossero anche quelli di un annuncio che convinca; che si ascolta realmente la persona cui si dona e ci si dona, nella sua alterità ed unicità, proprio perché ciò che si desidera maggiormente è di stabilire un rapporto personale con lei e non soltanto rispondere ad un bisogno; che si accoglie, infine, l'altro, non in modo paternalistico ma nell'unico modo in cui si

devono essere tutelati i diritti umani; coloro che vi lavorano, sacerdoti e religiosi inclusi, devono ricevere un giusto salario e “quelle assicurazioni sociali, che esistono in ciascuna regione”. I laici devono partecipare all'amministrazione delle proprietà ecclesiastiche, e le donne devono avere “la propria parte di responsabilità e partecipazione” non soltanto nella società, ma nella chiesa. Questa deve garantire la libertà di espressione, e quando qualcuno vi viene accusato, costui (o costei) ha il diritto di conoscere l'accusatore e di avere una difesa adeguata. [...] E così, la giustizia che la chiesa vive dentro se stessa è un primo e fondamentale passo verso una più efficace proclamazione e testimonianza della giustizia di Dio in mezzo a tutti i popoli » (S.B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, cit., p. 590).

15. In *Ad gentes* 25, parlando dell'atteggiamento del missionario, si fa riferimento a 2 *Cor.*, 12, 15, nel quale l'apostolo afferma: « per conto mio ben volentieri mi prodigherò, anzi consumerò me stesso per le vostre anime ». Facendo leva sui verbi usati nel passo paolino dalla *Vulgata* che adopera prima il verbo *inpendere* (spendere) e poi *superinpendere* (spendere in eccesso), i padri conciliari esortano il missionario perché « nel suo zelo per le anime spenda volentieri tutto e spenda se stesso per la loro salvezza ». Il primo verbo viene così ricondotto al “tutto” che il missionario è chiamato a donare, mentre il secondo viene riferito alla sua stessa “vita”. La distinzione dei due verbi viene pertanto usata dal testo conciliare per specificare che, anche di fronte ai bisogni più pregnanti e vitali delle persone che si incontrano, il dare tutto ciò di cui si dispone non può esimere dal dono di se stesso da parte del missionario. Il contesto del quale tratta il passo conciliare è evidentemente quello del cristiano che si trova in “terre di missione” secondo la dicitura tipica di una concezione della missione *ad gentes*; ma è chiaro che ciò si addice bene a qualunque circostanza in cui i cristiani si trovino oggi di fronte ad altri uomini, soprattutto se alle prese con le necessità e i bisogni di uomini scartati e marginalizzati. Ciò che con la sua prassi la Chiesa è chiamata a donare attraverso i cristiani è il dono stesso della vita; e qualunque gesto di solidarietà è reale espressione della missione ecclesiale, solo se si svolge nel coinvolgimento attivo e radicale del donatore. Anche in questo caso, infatti, quel che è in gioco è sempre la relazione che si instaura o si rinsalda tra donatore e donatario. I beni donati, per quanto necessari e vitali, sono realmente offerti solo se, per la loro mediazione, il cristiano dona se stesso a colui cui offre qualcosa, accogliendo lui. Cfr. M. ANTONELLI, *Commento Ad gentes*, cit., pp. 354-355.

esprime il dono, quello cioè di chi si lascia anche ospitare e trasformare dal donatario.

## 6. Voce profetica

Tuttavia, la ridondanza del dono di cui vive significherà per la Chiesa — e per i cristiani in essa — il farsi anche “voce profetica” rispetto a tutto quanto porta alla marginalizzazione delle persone e, soprattutto, rispetto alle logiche che risultano escludenti. Se, infatti, quanto si tratta di effondere è l’ospitalità in Cristo mediata dall’ospitalità della Chiesa e diretta a tutti appare sensato che ciò contraddica ogni forma di esclusione e marginalizzazione che si consumano all’interno di questo mondo. Rispetto a situazioni di questo genere, ovunque si generino, la Chiesa avrà il dovere, che le deriva dal dono che la fonda e che è chiamata a offrire, di levare la voce affinché nessuno venga obliato, abbandonato a se stesso o escluso dalla comunità degli uomini e di parlare affinché non ci siano, al contempo, mutilazioni dell’umano: una voce che sarà anche denuncia rispetto ai meccanismi che producono tali esclusione o mutilazione.

Si rende così evidente come l’interpretazione della missione ecclesiale nella prospettiva della ridondanza del dono rinvenibile nell’ospitalità in Cristo permetta non solo di cogliere la logica per la quale evangelizzazione e promozione umana non siano disgiungibili, ma anche come esse siano a loro volta inseparabili da una dimensione di denuncia profetica all’interno del mondo.

Non si tratterà, pertanto, solo della parola pronunciata a sostegno di chi si trova in situazioni di marginalizzazione e di offerta di una logica diversa perchè la società possa essere più umana ed inclusiva, bensì anche di vigilanza critica e denuncia dei meccanismi che producono esclusione e riduzione antropologica di ogni genere. Per questo, fa parte della missione della Chiesa, come è ormai da più parti attestato, anche il suo interesse per questioni sociali così come l’intervento su problematiche concernenti la salvaguardia del creato. Custodire, infatti, il creato rispettando ogni forma di vita e includere gli ultimi e tutte le generazioni, comprese le future, sono aspetti intrinsecamente connessi, come ha ben evidenziato nella *Laudato si’* Papa Francesco<sup>16</sup>.

Quanto va infine rimarcato è che la parola con la quale la Chiesa è chiamata a essere profetica in tutti i contesti in cui avviene una marginalizzazione

16. Cfr. in particolare FRANCESCO, *Laudato si’*. Lettera enciclica sulla cura della casa comune, nn. 48–52. Cfr. su questi aspetti S. MORANDINI, *Abitare la terra, custodire i beni*, Proget Edizioni, Albinasego–Padova 2012, pp. 21–26.



o amputazione dell'umano potrà in molti casi essere per così dire "prestata" a chi non ce l'ha o non ce l'ha più: si pensi, ad esempio, ai bambini, agli esseri umani mai nati, agli uccisi. In tutti quei casi nei quali si è, tuttavia, alle prese con donne e uomini che potrebbero prendere la parola ma che sono impossibilitati perché i sistemi iniqui l'hanno loro tolta, la Chiesa non potrà accontentarsi di parlare a nome di altri ma sarà chiamata a lavorare perché chi non ha parola possa esprimersi<sup>17</sup>. È qualcosa che la teologia della liberazione ha rimarcato a dovere. Ed è un dinamismo che dovrebbe risultare ancora più evidente quando si consideri che anche tale aspetto della missione è l'effusione del dono di cui la Chiesa vive. Anche in questo caso va infatti considerato che il dono della parola profetica, se è gratuito, non è tuttavia unilaterale: esso è volto a includere le persone di cui si fa carico, facendo sì che esse possano corrispondere. Il dono è volto, anche in questo caso, a creare e rinsaldare un legame proprio con chi non ha possibilità di far udire la propria voce. Con esso si riconoscono le persone come tali, ovvero come soggetti attivi a loro volta, capaci esse stesse di donare e non semplici destinatari passivi del dono.

## 7. Presenza pubblica

Non si può non fare un cenno, infine, a quel dono dell'ospitalità che si concretizza con la presenza pubblica della Chiesa, pure in società e stati democratici come avviene oggi in Occidente.

Anche nella scena pubblica e in ordine a ciò che concerne la società di cui pure i cristiani fanno parte la Chiesa è tenuta ad essere se stessa, effondendo il dono di cui vive, quello di un'umanità che trova spazio in Cristo nella reciprocità di un amore diretto al Padre e vissuto nella fraternità. Essa effonderà questo dono (e non meno di questo) nel contesto della società organizzata e governata secondo i dinamismi della democrazia: nella consapevolezza, che le deriva dalla fede, che questo ha una portata umanizzante per tutti e anche per la società in quanto tale e nella certezza che ciò di cui vive non può essere trattenuto in alcuna situazione, neppure quando si tratti della vita sociale degli uomini. È infatti un dono che non appartiene alla Chiesa e che è indirizzato a tutti gli uomini e a tutto l'uomo. Fa parte della consapevolezza del dono di sapere, inoltre, che se esso è trascendente e diretto al compimento escatologico, non per questo non concerne la vita degli uomini sin d'ora: in tutte le dimensioni della vita, compresa la vita sociale.

17. Cfr. quanto rilevato da D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, cit., pp. 602–603 e S.B. BEVANS–R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, cit., pp. 588.

La Chiesa poi lo effonderà nell'unico modo in cui può farlo, ovvero nella forma di un dono, che si offre gratuitamente e che non può in alcun modo imporsi, che invoca la libertà, che può essere dunque anche rifiutato e respinto. Il fatto che esso sia un dono divino non impedisce affatto, anzi implica di per se stesso, la libertà e la corrispondenza umana. Da questo punto di vista, perciò, non sembra esistere davvero contraddizione tra una presenza pubblica concepita quale ridondanza del dono e la forma democratica di governo. Gustavo Zagrebelsky ha scritto, riguardo alla democrazia: « pensando e ripensando, non trovo altro fondamento della democrazia che questo: il rispetto di sé. La democrazia è l'unica forma di reggimento politico che rispetta la mia dignità, mi riconosce capace di discutere e decidere della mia vita pubblica. [...] Ma non basta il rispetto di sé, occorre anche il rispetto degli altri, della medesima dignità che riconosciamo in noi. Il motto della democrazia dovrebbe essere: "Rispetta il prossimo tuo come te stesso" »<sup>18</sup>. Il modo in cui la Chiesa è chiamata ad effondere il dono in ogni circostanza e *a fortiori* all'interno di Stati democratici sarà proprio quello del dono, per cui non si può in alcun modo travalicare le coscienze e per il quale è indispensabile rispettare fino in fondo la dignità delle persone.

A tal proposito può essere utile evidenziare come l'argomentazione portata nel sostenere delle posizioni all'interno di un dibattito pubblico e all'interno di società democratiche sia espressione di questa dinamica del dono. Nel gioco democratico nessuna posizione può essere evidentemente presentata come assoluta e indiscutibile<sup>19</sup>. La Chiesa non dovrà per questo mettere tra parentesi ciò di cui vive. Anche qui, al contrario, essa lo offrirà portando però delle ragioni e degli argomenti, al fine di renderlo plausibile alla libertà di tutti i soggetti in gioco. Il fatto che la Chiesa viva di un dono da concepirsi come qualcosa di "assoluto" e di vitale per quanti ne fanno parte non comporta in nessun modo che quanto essa offre sul piano della presenza pubblica non sia argomentabile<sup>20</sup>. Fa anzi parte intrinseca del fatto che si abbia a che fare con una specifica espressione della ridondanza del

18. G. ZAGREBELSKY, *Imparare democrazia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 42–44.

19. Cfr. quanto evidenziato, ad esempio, da G. ZAGREBELSKY, *Imparare democrazia*, cit., pp. 15–16.

20. Lo dice ancora con grande chiarezza Ferretti, che esplicita così l'evidente fraintendimento insito in posizioni laiciste: « una prima chiarificazione, che sta particolarmente a cuore ai cattolici, i quali spesso si sentono profondamente fraintesi al riguardo dai laici, consiste nel ricordare che *ritenere ci siano delle verità e/o dei valori "assoluti" non coincide per nulla con l'imposizione dogmatica di essi*, né a livello teorico né a livello pratico-legislativo. [...] Chi dunque ritiene di aver colto delle verità o dei valori come assoluti sa — o dovrebbe sapere — che li può far valere—accettare anche dagli altri solo tramite argomentazioni razionali, o la loro esibizione con la testimonianza della propria vita, in grado di portare a liberi e motivati convincimenti. *Valori non negoziabili o irrinunciabili non significa* — e non deve significare — "*non argomentabili*" e tanto meno *imponibili* all'altro con la forza o la violenza » (G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il « nostro » cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann (TO) 2011, pp. 167–168).

dono che la Chiesa porti delle argomentazioni per convincere gli altri che quanto viene offerto possa risultare vitale e umanizzante anche per la società e la totalità dei cittadini. Fa ugualmente parte del fatto che si sia alle prese con un effondersi del dono non solo che la Chiesa non debba affatto vincere bensì convincere, ma anche che nel gioco democratico le posizioni da essa proposte e sostenute possano persino risultare minoritarie. Naturalmente — come dice efficacemente Ferretti — « in uno stato democratico, non si potrà negare il diritto della minoranza di tentare di diventare maggioranza, per ribaltare, con opportune e convincenti argomentazioni, decisioni legislative che essa ritiene ingiuste o lesive di valori fondamentali »<sup>21</sup>.

Non ci si può tuttavia nascondere che una delle peculiarità che toccano la presenza pubblica della Chiesa in contesti democratici sia da ravvisare nel fatto che si sia alle prese con la concretezza di scelte da operare: una concretezza che arriva fino alla determinazione di leggi da scrivere, approvare, far rispettare. Ciò implica un confronto serrato, nel quale possono esserci anche valori differenti che confliggono tra loro e a proposito dei quali è indispensabile operare un discernimento; e comporta un confronto rigoroso con il contesto culturale in cui si è immersi, oltre che con le forze effettive di cui si dispone per far promuovere e rispettare un determinato valore<sup>22</sup>. Questo può riguardare anche quanto è comunemente assunto come scontato, come il valore della persona umana e la sua dignità. La determinazione di chi venga considerato persona, infatti, non è sempre così chiara, netta, inequivocabile, in tutte le situazioni e in ogni cultura<sup>23</sup>: caso emblematico nel contesto contemporaneo è il dibattito intorno all'embrione che, pur in un orizzonte nel quale si considera valore inviolabile quello della persona, non da tutti viene considerato persona; mentre, guardando al futuro, nuove problematiche sorgeranno certamente con le nuove possibilità tecno-scientifiche che consentono di intervenire in modo inedito e massiccio sull'uomo e sulla vita umana.

Pensando a ciò, occorre rilevare anzitutto come la ridondanza del dono implichi, da parte dei credenti, tutta la fatica di scegliere e di fare un accurato discernimento perché quanto si offre appaia davvero come dono

21. G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, cit., 170.

22. Dice con molta puntualità ancora Ferretti che « il passaggio alla concretizzazione dei valori nella *norma giuridica positiva*, che sempre implica un delicato e spesso difficile temperamento dei valori in gioco, fa riferimento — e quindi è relativo — alle necessità concrete della convivenza civile pubblica, oltre a quanto è effettivamente possibile realizzare e sanzionare con le forze e le risorse disponibili al legislatore. [...] In tutti questi passaggi, ad un tempo interpretativi e concretizzanti, intervengono vari fattori, sia di conoscenza (religiosa, scientifica, filosofica) sia di libera scelta (anche di tipo politico e giuridico), che possono far variare la concretizzazione storica finale pur nel riferimento al valore assoluto che si vuole salvaguardare » (G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, cit., pp. 180-181).

23. Cfr. ancora G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi*, cit., p. 181.

e come tale sia riconoscibile. Fa evidentemente parte della dinamica di un dono autentico, infatti, non solo la libertà del donatario, ma anche il fatto che quanto viene offerto sia riconosciuto — dall'interno di una concreta situazione e di una data cultura — quale dono autentico.

Può non essere inutile segnalare, in conclusione, come una Chiesa che sia capace di rendere disponibile anche all'interno delle moderne società democratiche il dono di cui vive potrebbe costituire un valido anticorpo alla crisi che le stesse democrazie stanno oggi vivendo<sup>24</sup> e ai suoi effetti, che possono essere disumanizzanti. Tra di essi campeggia certamente quello di contribuire a creare società sempre più impaurite, chiuse e inospitali.

24. Cfr. I. DIAMANTI-M. LAZAR, *Popolocrazia. La metamorfosi delle nostre democrazie*, Laterza, Bari-Roma 2018.

## Anche le norme si spostano

Ospitalità e inospitalità dei sistemi giuridici

ROBERTO MAZZOLA\*

### 1. *Lex loci e lex fori*

Quando a Pavia nel 744 d.C. re Rachis, sposando una donna di origine romana, decise che il loro matrimonio sarebbe stato regolato dallo *sponsalium*<sup>1</sup> e non dal *morgengabio*<sup>2</sup> di tradizione longobarda, la decisione del sovrano fu vissuta dalla corte come un vero e proprio tradimento.

Milleduecentocinquantuno anni dopo, il 16 gennaio 1995, non lontano da Pavia, il Tribunale di Mantova<sup>3</sup> dichiarò l'impossibilità di celebrare, a differenza di quanto consentito dal Codice di statuto personale del Marocco (*Muddawana*)<sup>4</sup>, un nuovo matrimonio in Italia, dal momento che la parte richiedente risultava già sposata con un'altra donna in Marocco. Ovviamente la *ratio* della pronuncia del giudice pavese, così come riproposta dalla Cassazione civile diciotto anni dopo nell'ordinanza n. 4984 del 28 febbraio 2013<sup>5</sup> in materia di ricongiungimento familiare, fu di evitare « l'insorgenza nel nostro ordinamento di una condizione di poligamia »<sup>6</sup> contraria all'ordine pubblico costituzionale, non solo in forza di quanto disposto dall'art. 556 c.p.,

\* Afferenza.

1. Cfr. É CHENON, *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux. Extrait de la Nouvelle Revue historique de droit français et étrangers*, Recueil Sirey, Paris 1912.

2. Questo istituto regolato per i profili successori dall'Editto di Lotario del 652 d.C. consisteva nel dono che il marito faceva alla propria moglie il giorno immediatamente successivo alla prima notte di nozze, tant'è che tale istituto veniva anche chiamato: *praetium virginitatis* o *morgincapitis*. Si veda al riguardo: C. AZZARA, *L'Italia dei barbari*, il Mulino, Bologna 2002; ed ancora P. DELOGU, *Longobardi e Bizantini*, in *Storia d'Italia*, UTET, Torino 1980.

3. Cfr. A. FUCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 2018<sup>2</sup>, p. 478 ss.

4. Si vedano: O. MOUNIR, *La Mudawana, droit de la famille au Maroc: essai analytique et texte intégral du code*, Marsam, Bouregreg-Salé 2011; A. CILANDRO, *La riforma del diritto di famiglia in Marocco*, 2004, in <http://docslide.it/documents/cilardo-diritto-famiglia-marocco1.html>; D. SCOLART, *Il diritto di famiglia marocchino: un modello tra tradizione e modernità*, 2012, in <http://www.marocoggi.it/2012/03/17/il-diritto-di-famiglia-marocchino-un-modello-tra-tradizione-e-modernita/>.

5. Ord. Cass., n. 4984 del 28 febbraio 2013, in [www.asgi.it](http://www.asgi.it).

6. *Ibidem*.

ma altresì in ragione di quanto previsto dall'art. 29, comma 1-ter del d.lgs. n. 286/1998, così come modificato dall'art. 22 lettera b) della l. 94/2009<sup>7</sup>.

A distanza di mille anni, dunque, le dinamiche sottese ai conflitti fra differenti civiltà giuridiche e sistemi normativi si sono riprodotte. Se nell'VIII secolo sulle rive del Ticino il diritto romano si scontrava con l'ostilità del diritto longobardo, lungo gli argini del Mincio, a cavaliere fra il XX e il XXI secolo, lo statuto personale regolato dal diritto marocchino non ha trovato ospitalità nell'ordinamento giuridico italiano.

Da sempre, dunque, il diritto si trova a dover sciogliere il complesso e sofferto rompicapo connesso alla non sempre facile convivenza fra *lex loci* e *lex fori*<sup>8</sup>. Non si può infatti negare, lo evidenzia da tempo la dottrina di diritto internazionale privato<sup>9</sup>, che il principio "personalista", proprio della *lex loci*, risponda ad una logica diversa da quella "territoriale" connessa alla *lex fori*. Se infatti quest'ultima tende a tutelare innanzitutto gli interessi collettivi dei nativi, e solo in misura residuale quelli degli stranieri, la logica "personalista" risponde ad una *ratio* esattamente opposta. Se i giudici, in un regime di accentuata prevalenza della *lex fori* sono generalmente più restii ad applicare, ma finanche a tenere conto delle norme straniere in quanto estranee, se non addirittura in conflitto, con i principi e i valori della "tradizione giuridica" di cui sono custodi, ben diverso esito si avrebbe in caso di applicazione delle "norme di conflitto" più favorevoli alla *lex loci*.

Rientra sicuramente nella prima ipotesi la sentenza della Prima Sezione Penale della Corte di Cassazione n. 24084 del 31 marzo 2017<sup>10</sup> dove, non i diritti, ma i principi fondanti la "civiltà giuridica della società ospitante", e i

7. Il divieto introdotto dall'art. 29 comma primo -ter del d.lgs. n. 286 del 1998 opera « oggettivamente ogni qual volta possa verificarsi una situazione di poligamia, contrastante con il diritto familiare italiano. Risulta, conseguentemente irrilevante che a formulare la domanda sia stato il figlio e non il coniuge, già soggiornante in Italia con altra moglie ».

8. Cfr. G. TASSONI, Verso un diritto privato comunitario (panorama della disciplina comunitaria in tema di diritto privato), in « Rivista italiana di diritto pubblico comunitario » (1994), p. 205. Si veda anche F. RUSCELLO, La famiglia tra diritto interno e normativa comunitaria, in « Familia » 3 (2001), p. 697.

9. Si veda: J. DÉPREZ, *Droit international privé et conflits de civilisations*, in « Rec. Cour. » (1988), IV, tm. 211 coll. (1989); cfr. P. GANNAGÈ, *La coexistence des droits confessionnels et des droits laïcisés dans les relations privées internationales*, in « Rec. cour. » (1979), III, tm. 164 coll. (1980), p. 358; F. MOSCONI, *Diritto internazionale privato e processuale. Parte generale e contratti*, UTET, Torino 2013<sup>6</sup>, p. 109.

10. Cfr. G. CAVAGGION, *Diritto alla libertà religiosa, pubblica sicurezza e "valori occidentali". Le implicazioni della sentenza della Cassazione nel "caso kirpan" per il modello d'integrazione italiano*, in <http://www.federalismi.it>. *Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo*, 14 giugno 2017, pp. 1-24. Si legga anche A. SIMONI, *La sentenza della Cassazione sul "Kirpan": "Voce dal sen fuggita"? Brevi note comparatistiche sull'adesione della Suprema Corte all'ideologia della "diversità culturale degli immigrati"*, in « Diritto, Immigrazione e cittadinanza » 2 (2017), pp. 1-24; A. NEGRI, *Sikh condannato per porto del kirpan: una discutibile sentenza della Cassazione su immigrazione e "valori del mondo occidentale"*, in [https://www.penalecontemporaneo.it/pdf-viewer/?file=%2Fpdf-fascicoli%2FDPC\\_7-8\\_2017.pdf#page=246](https://www.penalecontemporaneo.it/pdf-viewer/?file=%2Fpdf-fascicoli%2FDPC_7-8_2017.pdf#page=246).

valori “del mondo occidentale” concorrono a fissare il limite invalicabile e non negoziabile per il riconoscimento di norme consuetudinarie e tradizioni straniere.

La concorrenza fra dimensione territoriale e personale, già di per sé articolata, nell’attuale fase di sviluppo dei sistemi giuridici, almeno in Europa, è andata arricchendosi di ulteriori fattori di complessità e questo per due ragioni: la prima riguarda il processo di dilatazione subito dal concetto di *lex fori*. Esso, ormai, oltrepassa i soli confini nazionali ricomprendendo l’intero spazio della Unione europea. In tal senso per i ventotto Paesi che la compongono la *lex fori* non si esaurisce più nei rispettivi diritti interni, dal momento che il diritto UE è ormai parte integrante di ogni singolo sistema giuridico nazionale e concorre a formare quello che la Corte EDU nella sentenza *Loizidou c. Turchia*<sup>11</sup> definisce come: « ordine pubblico comunitario delle libere democrazie d’Europa », ovvero quell’insieme di norme e principi ritenute fondamentali per la società europea e imposte ai cittadini europei al fine di salvaguardare il loro comune patrimonio costituzionale. In tal senso emblematica risulta la scelta del giudice delle leggi italiano con la duplice coppia di “sentenze gemelle” del 2007 (nn. 348, 349)<sup>12</sup> e del 2009 (nn. 311, 317)<sup>13</sup> di vincolare l’esercizio del potere giurisdizionale dei giudici ordinari e amministrativi alla Convenzione europea dei diritti umani, così come interpretata dalla giurisprudenza della Corte di Strasburgo<sup>14</sup>. Ovviamente la Convenzione, affinché possa agire come parametro interposto di costituzionalità, dovrà dimostrare di essere, a sua volta, conforme alla Costituzione costringendo i giudici costituzionali ad uno sforzo interpretativo ulteriore, in nome di quello che la stessa Corte costituzionale nella sent. 317/2009<sup>15</sup> definisce principio di “supremazia costituzionale”. In forza di tale principio il giudice delle leggi è infatti tenuto ad una più complessa valutazione basata sul bilanciamento fra Convenzione e norme costituzionali, al fine di accertare che l’impatto sull’ordinamento italiano del diritto convenzionale determini sempre un *plus* e mai un *minus* rispetto alla complessiva tutela dei diritti fondamentali garantita dal sistema costituzionale italiano.

11. Sent. Corte EDU, *Loizidou c. Turchia* del 23 marzo 1995, causa n. 15318/89.

12. Sent. C. cost., 22 ottobre 2007, n. 348; Sent. C. cost. 22 ottobre 2007, n. 349.

13. Sent. C. cost., 26 novembre 2009, n. 311; Sent. C. cost., 26 novembre 2009, n. 317.

14. Cfr. D. TRABUCCO, *Tutela multilivello dei diritti e sistema delle fonti nei rapporti tra la CEDU e l’ordinamento italiano. Verso un ritorno ai criteri formali–astratti a garanzia della superiorità della Costituzione?*, in « Osservatorio sulle fonti » 3 (2018), in: <http://www.osservatoriosullefonti.it/>; si veda anche P. BILANCIA, *Le nuove frontiere della tutela multilivello dei diritti*, in « Rivista A.I.C. », 16 maggio 2006; D. TEGA, *La Cedu e l’ordinamento italiano*, in *I diritti in azione. Universalità e pluralismo dei diritti fondamentali nelle Corti europee*, a cura di M. CARTABIA, il Mulino, Bologna 2007, pp. 69–70; A. BARBERA, “Nuovi diritti”: *attenzione ai confini*, in *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, a cura di L. Califano, Giappichelli, Torino 2004.

15. Sent. C. cost., 26 novembre 2009, n. 317.

La seconda fonte di “complessità” sul piano dell’ospitalità fra sistemi normativi è data, invece, dalla metamorfosi, tutt’ora in atto, dei sistemi giuridici contemporanei, soprattutto occidentali, in conseguenza del processo di “globalizzazione”<sup>16</sup>. Tre, in particolare, le caratteristiche che contraddistinguono tale fenomeno: i) l’indebolimento del ruolo della legge come è stata finora pensata nel sistema delle fonti di diritto; ii) l’assenza per il sistema di norme di un territorio di riferimento; iii) la mancanza di uno specifico tessuto sociale di riferimento.

In merito alla prima metamorfosi è indubbio che la posizione della legge ordinaria formale, che sta alla base di tutto il sistema delle “norme di conflitto”, abbia subito un arretramento a vantaggio del cd. *soft law*, dove gli obblighi giuridici si affidano sempre più alla volontaria ottemperanza senza il ricorso ad alcun apparato di natura sanzionatoria, o quanto meno, con un sistema repressivo debole. Ciò ha favorito la circolazione di modelli normativi di natura non statutale la cui forza prescrittiva si fonda su di un imperativo esclusivamente morale che finisce per privilegiare fonti di natura periferica, anche non statutale, come ad esempio le norme di diritto religioso, dando nel contempo sempre più spazio a impostazioni giuridiche di natura casistica<sup>17</sup>. Si tratta, è chiaro, di un diritto particolarmente congeniale ad una “democrazia interculturale” caratterizzata da un sistema di fonti normative eterogenee, dove l’ibridazione, il *metissage* e il trapianto normativo costituiscono fenomeni tutt’altro che sporadici. La “inter-legalità”, propria di tale forma di democrazia, non comporta, infatti, solo il mero confronto fra fonti normative eterogenee, ma l’accettazione, anche, di reciproche contaminazioni e interazioni<sup>18</sup>.

Il “diritto globale” si caratterizza tuttavia anche per una seconda significativa “assenza”: il territorio. Le norme, le sentenze, le categorie giuridiche circolano in modo sempre più libero ricombinandosi in infinite soluzioni, a testimonianza di una generale irrequietezza giuridica. Il filo « che legava il diritto moderno ad un proprio sicuro territorio, ossia ciò che Kelsen definiva ambito di validità della norma »<sup>19</sup>, si è definitivamente spezzato.

Alla luce di tali cambiamenti strutturali come pensare di giustificare, allora, il concetto di “civiltà giuridica occidentale”? In società sempre più interetniche, formule come quella utilizzata dalla Cassazione nel 2017 hanno senso? Si può decidere di ospitare o non una norma straniera in base al grado di conformità al patrimonio storico di un popolo? Da chi è formato,

16. Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell’identità culturale. Eguaglianza e diversità nell’era globale*, trad. it. il Mulino, Bologna 2005, p. 124. Si veda soprattutto M.R. FERRARESE, *Prima lezione di diritto globale*, Laterza, Bari-Roma 2012, pp. 168 ss.

17. M.R. FERRARESE, *op. cit.*, pp. 167 ss.

18. Cfr. *ibid.*

19. *Ivi*, p. 74.



oggi, un popolo? Quali fattori concorrono a formare il suo patrimonio culturale, religioso, etnico e giuridico?

La verità è che dal punto di vista casistico diviene sempre più difficile capire quali siano le norme da applicare e tale disagio si accresce là dove si rafforza la connessione fra norme e identità personale, con tutte le sue ricadute sul piano esistenziale individuale e sociale. Per alcune persone, infatti, la rinuncia alla legge personale indebolisce la propria identità nella misura in cui comporta il sacrificio delle proprie radici e stile di vita. In sostanza esiste, non solo un problema tecnico di concorrenza fra norme, ma una questione ancora più generale di conflitto fra modi di essere e modalità di declinare il dovere di solidarietà materiale e spirituale.

Qual è dunque il miglior diritto da applicare in una società plurireligiosa e pluriculturale? Quali norme ospitare e quali respingere? Meglio seguire il suggerimento di Savigny optando per la norma che risulti più conveniente in termini di costi applicativi e interpretativi, oppure sarebbe più saggio far prevalere, sempre e comunque, la *lex fori* in quanto espressione dell'identità di una nazione e di un popolo?

## 2. Il ruolo degli accordi tra le diverse confessioni religiose

Come già evidenziato, non v'è dubbio che la dialettica fra *lex loci* e *lex fori* richiama la categoria di "spazio", sia in senso materiale, per intenderci lo spazio "geografico" dove il diritto trova la sua fisica applicazione, sia nella sua accezione "ideale", ovvero lo "spazio" formato dall'insieme di valori, di principi morali, etici, politici e religiosi che concorrono a sostanziare un ordinamento giuridico. Tutto ciò che di normativo si colloca all'esterno di esso costituisce un potenziale fattore di perturbazione. A questo riguardo, nel corso del tempo i giudici sono diventati sempre più i custodi del sistema di apertura/chiusura del sistema di diritto interno rispetto alla *lex loci*. "Norme di applicazione necessaria", "norme di conflitto", "ordine pubblico attenuato", principio di "dissimulazione", *new excuses* in ambito penale costituiscono, grazie all'esercizio della funzione giurisdizionale, vere e proprie valvole di controllo, in grado di misurare e graduare l'accesso del diritto straniero all'interno degli ordinamenti giuridici nazionali<sup>20</sup>. Questo vale, in particolare, per i diritti religiosi o per quelli statuali religiosamente informati, dove le soluzioni sono spesso di non facile individuazione in quanto condizionate da una molteplicità di fattori esterni, quali: il modello di rapporti fra autorità statale e rappresentanza religiosa; il grado d'evoluzio-

20. Cfr. G. MATTI, *Con gli uomini emigrano le religioni*, in « il Regno-Attualità » 2 (1991), p. 22 nota n. 2.

ne interpretativa del diritto religioso da parte dell'autorità confessionale; il livello di contaminazione del diritto religioso da parte della cultura giuridica secolare e viceversa. Non si può infatti negare che una migliore disposizione da parte statale ad accogliere all'interno del proprio sistema norme religiose si ha là dove è stato possibile addivenire a qualche forma di accordo con la controparte confessionale, come dimostra l'intesa approvata nel 1992 in Spagna fra il Governo iberico e la *Commissi6ne islamica spagnola (CIE)*<sup>21</sup>. Analogamente è assai probabile che i giudici ospitino con minori riserve e resistenze norme personali di matrice religiosa, etnica o culturalmente orientata, là dove queste ultime siano state oggetto di una profonda reinterpretazione in chiave garantista da parte della medesima autorità religiosa o comunità etnica, rispetto alla tavola di valori espressa dalle nuove generazioni di diritti fondamentali. Si pensi, a questo proposito, all'*European Muslim Charter* firmata a Bruxelles nel 2008 da più di quattrocento associazioni musulmane europee. Tale documento, al n. 9, ricorda che «Islam respects human rights and calls for equality among all human beings, it rejects all forms of racial discrimination and emphasises the importance of liberty»<sup>22</sup>. In Italia *ratio* analoga la si ritrova nel *Patto nazionale per un islam italiano, espressione di una comunità aperta, integrata e aderente ai valori e principi dell'ordinamento statale* redatto nel 2017 con la collaborazione del *Consiglio per i rapporti con l'Islam italiano* e recepito dal Ministero dell'interno. In tale *Patto* i rappresentanti delle principali comunità islamiche chiamati a far parte del Tavolo di confronto presso il Ministero dell'interno si sono assunte l'obbligo formale di impegnarsi, tra l'altro, a promuovere

la formazione di imam e guide religiose che, in considerazione del ruolo specifico e delicato che rivestono nelle comunità di riferimento e delle funzioni che possono essere chiamati a svolgere in luoghi come ospedali, centri di accoglienza, istituti di pena etc., possano anche assumere il ruolo di efficaci mediatori per assicurare la piena attuazione dei principi civili di convivenza, laicità dello Stato, legalità, parità dei diritti tra uomo e donna, in un contesto caratterizzato dal pluralismo confessionale e culturale (n. 4 del *Patto*).

Migliore predisposizione ad accettare l'ingresso di norme etnico-religiose di natura personalista (*lex loci*) si avrà poi dove è in atto un profondo mu-

21. Cfr. M. DE LOS ÁNGELES CORPAS AGUIRRE, *L'evoluzione della vita pubblica delle associazioni musulmane dall'ultimo periodo del franchismo ad oggi. Da una dimensione essenzialmente religiosa e di culto ad una presenza strutturata capace di esercitare influenza sulla politica e sulle istituzioni*, in <https://www.oasiscenter.eu/it/spagna-dove-la-comunita-diventa-lobby>.

22. «The charter was then presented to many European Islamic bodies at a seminar attended by their representatives and held in Brussels in January 2002. The project was then disseminated widely, to include the greatest possible number of Muslim organisations in order to add their comments and suggestions», in [http://www.itstime.it/w/wp-content/uploads/2014/07/new\\_muslims\\_of\\_europe\\_charter.pdf](http://www.itstime.it/w/wp-content/uploads/2014/07/new_muslims_of_europe_charter.pdf).

tamento interpretativo di alcune categorie teologico-giuridiche da parte delle stesse autorità religiose. Basti pensare al superamento della formula poco ospitale, *dar al harb*, per definire la terra d'immigrazione europea. Nel tempo la comunità musulmana europea ha preferito optare per espressioni meno conflittuali, come quelle di: *dar al ahd* o di *dar al solh*, dove l'Europa non è più qualificata come "territorio di guerra", ma terra di "conciliazione" e di "accordo"<sup>23</sup>, ossia uno spazio dove vivere e praticare pacificamente il proprio culto in armonia con i valori, non solo giuridici, della cultura europea. Come recita infatti il n. 1 dell'*European Muslim Charter*, l'Islam, nell'interpretare le norme religiose contenute nel Corano e nella Sunna, dovrà tenere conto: « the specifics of the European reality ».

### 3. Il ruolo dei giudici

All'interno di tale contesto i giudici, quali custodi dei flussi fra le varie piattaforme giuridiche, come si sono mossi? Hanno privilegiato un approccio aperto e ospitale, oppure è prevalsa una logica guardinga e diffidente?

Due gli orientamenti giurisprudenziali consolidatisi nel tempo, con riferimento specifico alle norme di natura religiosa: da una parte l'autorità giudiziaria ha risposto con spirito "inclusivo" consentendo l'ingresso di norme personali, soprattutto in materia di diritto di famiglia. Ciò, come sottolineato poc'anzi, è stato più facile realizzarlo là dove l'autorità religiosa ha fatto propri, in misura più o meno convinta, i principi fondamentali degli ordinamenti statuali occidentali. Quando ciò è avvenuto, le "norme di conflitto" o "norme di collisione" hanno agito, non solo come mezzi tecnici di coordinamento, ma come veri e propri strumenti d'integrazione, dal momento che la loro principale funzione sta, non tanto nel regolare, quanto nell'individuare quali siano le migliori norme da applicare al caso concreto. Lo dimostra la sentenza della Corte di Cassazione italiana n. 1739 del 1999<sup>24</sup> nel riconoscere giuridicamente vincolante un matrimonio poligamico, solo in rapporto ai profili di diritto successorio. Un risultato raggiunto applicando gli schemi propri della "teorica della trasformazione" in forza della quale una norma straniera viene declassata a mero "fatto" consentendone l'ingresso all'interno del sistema normativo ospitante in quanto non più soggetta al rigoroso controllo di confine da parte delle "norme di conflitto". È questa la tecnica utilizzata, ad esempio, dal giudice tedesco nel riconoscere

23. Cfr. F. DASSETTO, *Penser dans une perspective lucide et critique mais constructive le devenir de l'islam, en particulier en Europe. Réflexions au sujet d'une interview d'Henri Boulad*, in *Cismoc Papers on-line* <http://www.uclouvain.be/406350.html> pp. 1-8.

24. Cass. civ., sez. I, 2/03/1999, n. 1739, in « Rivista di diritto internazionale privato e processuale » 1999, p. 613 ss.

effetti civili al *mahr* nell'ambito del diritto matrimoniale islamico. Interpretando tale istituto quale mero accordo patrimoniale successivo al divorzio, il giudice tedesco ha creato i presupposti per l'applicazione, nell'interesse della donna, del par. 158 lett. c del codice civile tedesco.

Anche l'istituto "dell'ordine pubblico attenuato" o "evolutivo" è stato più volte utilizzato dai giudici per riconoscere una parziale efficacia a norme di diritto personale di matrice religiosa altrimenti incompatibili con il diritto interno. Nell'ordinanza del Tribunale di Bologna del 12 marzo 2003<sup>25</sup>, ad esempio, il giudice nel prendere atto dell'esistenza di una famiglia poligamica di fatto conseguente ad un ricongiungimento familiare non ravvisò né il delitto di bigamia ex art. 556 c.p., né un contrasto con il principio di ordine pubblico<sup>26</sup>. È evidente che una simile linea interpretativa accresce il grado di "ospitalità" di un sistema giuridico. Cosa che, al contrario, non avviene là dove prevale un differente modo di concepire la convivenza fra norme. In questi casi domina una logica di natura "difensiva" dove il valore identitario nazionale diviene il criterio dominante cui ispirare le soluzioni giurisprudenziali, con la conseguente chiusura della porta interpretativa a sfavore della *lex loci*. In particolare, in questi casi il diritto internazionale privato mette a disposizione dei giudici due potenti valvole di controllo: le "norme di applicazione necessaria", di cui all'art. 17 della l. 31 maggio 1995, n. 218, grazie alle quali è possibile sbarrare completamente l'ingresso di norme giuridiche straniere a tutto vantaggio di quelle di diritto interno, come avvenuto, ad esempio, con la già citata sentenza del Tribunale di Mantova in materia di poligamia, o, per le mutilazioni genitali femminili ex art. 583 bis c.p. introdotto dalla l. 9 gennaio 2006, n. 7.

Una *lex loci* del tutto incompatibile con l'ordinamento interno la si potrebbe poi respingere ricorrendo, anziché alle norme di applicazione necessaria, alla tradizionale clausola dell'ordine pubblico. Si tratta di un sistema di controllo che agisce con particolare forza quando si tratta di tutelare il principio di uguaglianza in questioni attinenti il "genere", o di difendersi dai rischi propri del multiculturalismo, là dove l'eccentricità normativa sembra mettere in pericolo l'unità giuridica dello stato nazionale. Due corni di uno stesso problema emersi con forza, soprattutto dal confronto sempre più serrato con le comunità islamiche.

25. Trib. Bologna, ord., 12 marzo 2003, in [http://old.asgi.it/home\\_asgi.php%3Fn=documenti&id=1444&l=it.html](http://old.asgi.it/home_asgi.php%3Fn=documenti&id=1444&l=it.html).

26. In questi casi il divieto di riconoscimento di unioni poligamiche potrebbe subire un temperamento giustificato, osserva J. LONG (Islam e diritto italiano della famiglia e minorile: spazi e limiti di dialogo, in « Quaderni di diritto e politica ecclesiastica » 1 (2019), pp. 111–133): « dal rispetto dell'autodeterminazione della donna, (o) dagli interessi dei minori, come potrebbe accadere in caso di ricongiungimento con i figli nati da mogli diverse dalla convivente in Italia. Le mogli "altre", infatti, potrebbero poi chiedere e ottenere il ricongiungimento "invertito" con la prole ex art. 29 comma 1 lett; o ex art 31 comma 3 TU immigrazione ».

#### 4. La questione di genere

In merito alla questione di genere, già nel 1998, con la Risoluzione *Sull'Islam e la giornata europea di Averroè*<sup>27</sup>, il Parlamento europeo, nell'invitare gli Stati membri a rafforzare la conoscenza reciproca delle culture e civiltà del Mediterraneo, aveva condannato ogni forma di discriminazione nei confronti delle donne chiedendo che in tutte le politiche dell'Unione, e di cooperazione con i paesi islamici, si tenesse conto delle pari opportunità tra uomo e donna. Posizione ribadita nel 2006, là dove si è voluto ricordare che le violazioni dei diritti umani nei confronti di donne e giovani migranti, sotto forma di delitti d'onore, matrimoni forzati, mutilazioni genitali o altre forme varie di violazione della dignità umana, non possono essere giustificate da alcuna argomentazione ascrivibile alla dimensione culturale o religiosa. Le istituzioni europee e gli ordinamenti giuridici dei singoli stati rifiutano, infatti, ogni forma di relativismo culturale e religioso che possa comportare la lesione dei diritti fondamentali delle donne confermando la validità *erga-omnes* dei diritti umani quale patrimonio universale che l'Occidente ha accumulato a vantaggio dei più deboli per consentire loro di costruirsi una vita più ricca, più libera e più completa. Del resto, ammettere il contrario significherebbe accedere ad un sistema di leggi personali (*lex loci*) difficilmente conciliabile con la tradizione dello Stato di diritto occidentale.

Altrettanto difficile sarebbe cedere all'irrinunciabile principio di unità legislativa e giudiziaria dello Stato a favore di un modello giuridico-sociale basato su di un sistema multigiuridico. La Corte di Strasburgo nel caso *Refah Partisi c. Turchia* è stata a questo riguardo molto chiara: tale forma di organizzazione risulta del tutto incompatibile con la Convenzione europea dei diritti umani per due ragioni:

D'une part, il supprime le rôle de l'Etat en tant que garant des droits et libertés individuels et organisateur impartial de l'exercice des diverses convictions et religions dans une société démocratique, puisqu'il obligerait les individus à obéir non pas à des règles établies par l'Etat dans l'accomplissement de ses fonctions précitées, mais à des règles statiques de droit imposées par la religion concernée [...] D'autre part, un tel système enfreindrait indéniablement le principe de non-discrimination des individus dans leur jouissance des libertés publiques, qui constitue l'un des principes fondamentaux de la démocratie.<sup>28</sup>

Per le stesse ragioni la dottrina non si è mai stancata di ripetere che gli statuti personali sarebbero fatali per gli ordinamenti europei, i quali, così

27. Risoluzione *sull'Islam e la giornata europea di Averroè*, in <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A4-1998-0167+0+DOC+XML+Vo//IT>.

28. Sent. Corte EDU, *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et Autres v. Turquie*, 13 febbraio 2003 (Grande Chambre).

facendo, sarebbero riportati indietro di secoli, alla vigenza del principio del *cuius regio eius et religio* ledendo il principio di unicità della giurisdizione e di eguaglianza della legge per i cittadini. Paradigmatica a questo riguardo la questione sottoposta all'attenzione del Parlamento europeo in merito alla formazione di un'area di disapplicazione di fatto del diritto nazionale in favore della *Shari'a*, così come applicata dai Tribunali islamici in Gran Bretagna e in altri stati europei. L'interrogativo rivolto al Parlamento concerneva, infatti, la posizione che dovrebbe avere la legge coranica all'interno dell'Unione europea, e se tutto ciò abbia o non la forza di indebolire gli ordinamenti costituzionali degli Stati membri e ledere i diritti fondamentali dell'uomo e della donna e lo stesso ordinamento europeo. La risposta resa dalla Commissione europea, se da una parte è stata alquanto elusiva, dall'altra non ha esitato nell'affermare che nessuna sentenza pronunciata da giurisdizioni che non siano state create secondo le norme costituzionali degli Stati membri può avere valore giuridico. Tali "decisioni", infatti, non possono costituire la base per alcuna giurisprudenza, in quanto spetta esclusivamente alle autorità degli Stati membri garantire che l'ordine giuridico interno venga pienamente rispettato. Il rischio che si paventa in questi casi è una riedizione della politica degli statuti personali attraverso il riconoscimento esplicito di un potere giurisdizionale a dei tribunali privati su materie connesse allo statuto personale.

## 5. Pluralismo giuridico e interculturalità

Ovviamente tutto ciò non va confuso con la diversità di trattamenti concessa dal moderno Stato di diritto di tradizione occidentale in attuazione dell'uguaglianza e del pluralismo ideologico-religioso. Bisogna infatti essere chiari su di un punto: ammettere la persona al godimento di diritti sostanzialmente diversi rispetto a quelli della maggioranza non equivale, né a conferire né a riconoscere un regime di statuto personale, ma a garantire solo un maturo grado di pluralismo giuridico e una più piena attuazione del diritto di libertà religiosa e di coscienza.

La seconda categoria che merita qualche considerazione è poi quella di "interculturalità". Facendo riferimento soprattutto al caso del diritto musulmano, senza dubbio è in atto un importante sforzo di comprensione di quest'ultimo da parte dei giudici statuali, tuttavia tale azione è ancora troppo disorganica, spesso amatoriale e non sistemica. Ciò che manca, cioè, è un approccio "interculturale" del diritto per sapere valutare con più precisione fino a che punto un sistema giuridico possa sopportare senza pregiudizi il peso di diritti etnicamente e religiosamente orientati. In questo senso è sempre più importante che la cultura giuridica si apra a quello che Neumann

definiva “l’equivalente funzionale”, ovvero la capacità di ritrovare nelle altre culture, principi e valori comuni, benché espressi con linguaggi e categorie diverse. Ciò obbligherebbe i giudici a elaborare linee interpretative capaci di rendere le differenti tradizioni normative reciprocamente comprensibili alle parti processuali. Uno sforzo, quest’ultimo, non fine a se stesso, ma finalizzato a ricercare risposte convincenti alle domande di riconoscimento e di tutela dei differenti attori sociali etnicamente e religiosamente qualificati.

Sapere osservare e giudicare gli altri alla luce di noi stessi, e nel contempo vederci attraverso la luce degli altri, è l’angolo prospettico tipico “interculturale”. Rileggere la dialettica fra *lex loci* e *lex fori* alla luce di tale prospettiva significa inscrivere i due modelli di fonti in un percorso bidirezionale che accresce la probabilità di creare un diritto del tutto nuovo, frutto di un processo di contaminazione. Fenomeno, in verità, noto alla tradizione giuridica europea, come dimostra l’importante esperienza dello *ius commune* in età medievale<sup>29</sup>.

Le tecniche finora descritte certamente rafforzano il grado di convivenza tra norme e concorrono senza dubbio a facilitare la risoluzione dei singoli casi, tuttavia sono in difficoltà nel suggerire quale sia il diritto di cui, in realtà, una società pluralista ha bisogno e chiarisce solo in parte quali debbano essere i limiti al di là dei quali un ordinamento possa spingersi nell’ospitare norme straniere.

Meglio, dunque, il modello Williams o il modello Cox? Ovvero, aveva o non ragione Rowan Williams, all’ora arcivescovo di Canterbury, di aprire cautamente alla *Shari’a* e alle *Shari’a Courts*? È realistico immaginare che, tanto lo Stato quanto le giurisdizioni religiose, simbolo in questo caso della diversità, concorrano a vicenda a migliorarsi? Un simile confronto, qualora si realizzasse, costituirebbe veramente un processo *unavoidable*? Aprire a sistemi di regole o di pronunce di diversa origine e provenienza è cosa veramente auspicabile? Oppure ha ragione Caroline Cox nel sostenere, presentando alla *House of Lords* nel 2011 il disegno di legge dal titolo: *Arbitration and Mediation Services (Equality) Bill*, la necessità di frenare l’attività delle *Shair’a Courts*, e quindi più in generale delle norme straniere eccentriche rispetto alla tradizione giuridica occidentale, condividendo le posizioni di chi ritiene *disatrous* un’eventuale accoglienza della legge islamica all’interno del sistema britannico?<sup>30</sup>

29. Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto. Le fonti*, vol. I. Giuffrè, Milano 1954.

30. In prospettiva coerente a quanto sostenuto dalla Cox si colloca la Proposta di Risoluzione del 24 gennaio 2017 del Parlamento europeo ex art. 133 del Regolamento « Sulla compromissione delle istituzioni europee con l’Islam radicale ». In particolare al punto E) il Parlamento « considerando che il FEMYSO, la FIOE e il CEFER sono i portavoce dell’Islam radicale all’interno delle istituzioni europee e dei governi nazionali, con il pretesto di combattere l’islamofobia e di adattare l’Islam ai costumi occidentali; i. chiede alla Commissione europea d’interrompere qualsiasi rapporto con tali

Difficile la risposta, più facile prendere atto di quanto sia diventata ormai strutturalmente complessa e conflittuale la convivenza fra regole nelle società multiculturali<sup>31</sup> e arduo il governo della “diversità”, anche normativa, e l’esercizio della ospitalità giuridica.

organizzazioni».

31. Cfr. V. ANGIOLINI, *Diritto costituzionale e società multiculturali*, in «Rivista italiana dei costituzionalisti» (AIC) 4 (2015), pp. 1-44.



# PERCORSI DI ETICA

## SAGGI

1. Donatella PAGLIACCI  
*Sapienza e amore in Étienne Gilson*  
ISBN 978-88-548-4099-7, formato 17 × 24 cm, 176 pagine, 11 euro
2. Silvia PIEROSARA  
*L'orizzonte e le radici. Sul riconoscimento del legame comunitario*  
ISBN 978-88-548-4252-6, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 15 euro
3. Marzia DI CARLO  
*Charles Taylor interprete di Hegel. Genesi di un pensiero tra filosofia e comunità politica*  
ISBN 978-88-548-4456-8, formato 17 × 24 cm, 220 pagine, 13 euro
4. Maria Rita FEDELE  
*L'indifferenziato: nuova sfida della bioetica. Profili di una filosofia della differenza sessuale*  
Prefazione di Luciano Sesta  
ISBN 978-88-548-4901-3, formato 17 × 24 cm, 304 pagine, 17 euro
5. Alessandro PARIS  
*Trauma e sostituzione. Emmanuel Levinas tra esperienza ed etica*  
Prefazione di Massimo Giuliani  
ISBN 978-88-548-4980-8, formato 17 × 24 cm, 304 pagine, 17 euro
6. Luciano SESTA  
*Ars curandi. Prospettive di filosofia della medicina*  
Presentazione di Giuseppe Modica  
ISBN 978-88-548-4407-0, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 12 euro
7. Vincenzo SORRENTINO  
*Biopolitica, libertà e cura. Saggio su Foucault*  
ISBN 978-88-548-5181-8, formato 17 × 24 cm, 132 pagine, 9 euro
8. Daniela VERDUCCI  
*La fenomenologia della vita di Anna–Teresa Tymieniecka. Prova di sistema*  
ISBN 978-88-548-5419-2, formato 17 × 24 cm, 160 pagine, 9 euro
9. Ilaria VELLANI  
*Sul diritto di resistenza. Il Novecento tra totalitarismi e difficile costruzione della democrazia*  
ISBN 978-88-548-5303-4, formato 17 × 24 cm, 268 pagine, 16 euro

10. Alexia GIUSTINI  
*Oltre l'identità. Cultura, appartenenza, differenza*  
Prefazione di Francesca Brezzi, postfazione di Paolo Nepi  
ISBN 978-88-548-5787-2, formato 17 × 24 cm, 192 pagine, 14 euro
11. Carlo LEONARDI  
*Alasdair MacIntyre. Sul crocevia tra etica, filosofia della religione e teologia*  
Prefazione di Mario Micheletti  
ISBN 978-88-548-5846-6, formato 17 × 24 cm, 228 pagine, 14 euro
12. Carla DANANI  
*Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*  
ISBN 978-88-548-6575-4, formato 17 × 24 cm, 136 pagine, 10 euro
13. Valentina SAVOJARDO  
*Scienza, fede e verità personale in Michael Polanyi*  
Prefazione di Carlo Vinti  
ISBN 978-88-548-6483-2, formato 17 × 24 cm, 300 pagine, 18 euro
14. Luca VALERA  
*Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*  
Prefazione di Adriano Fabris  
ISBN 978-88-548-6377-4, formato 17 × 24 cm, 280 pagine, 16 euro
15. Valentina ORLANDO  
*Contro il principio gnostico. La libertà del vivente in Hans Jonas*  
Prefazione di Giuseppe Tanzella-Nitti  
ISBN 978-88-548-6951-6, formato 17 × 24 cm, 448 pagine, 21 euro
16. Maria Teresa RUSSO, Luca Valera  
*Invito al Ben-Essere. Lineamenti di Etica*  
ISBN 978-88-548-8807-4, formato 17 × 24 cm, 248 pagine, 15 euro
17. Romina PERNI  
*L'utopia in Cyrano de Bergerac. La città, il potere, la libertà*  
Prefazione di Vittor Ivo Comparato  
ISBN 978-88-548-8982-8, formato 17 × 24 cm, 184 pagine, 16 euro
18. Davide MIRANDA  
*La persona a fondamento della comunità. Una riflessione a partire da Edith Stein*  
Prefazione di Angela Ales Bello  
ISBN 978-88-255-2311-9, formato 17 × 24 cm, 344 pagine, 19 euro
19. Luca GHISLERI, Iolanda POMA (a cura di)  
*Le sfide dell'ospitalità. Identità, alterità e pluralismo culturale*  
Presentazione di Mons. Marco Arnolfo  
Premessa di Alfonsina Zanatta  
ISBN 978-88-255-xxxx-x, formato 17 × 24 cm, 156 pagine, xx euro



Finito di stampare nel mese di febbraio del 2020  
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»  
00156 Roma – via Tiburtina, 912  
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)